

LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

TOME III.

Paris. — Imprimerie de Ad. R. Lainé et J. Havard, rue Jacob, 56.

LA
PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

PAR

LE T.-R. P. D. JOACHIM VENTURA DE RAULICA

Ancien général de l'ordre des Théatins,
Examinateur des Évêques et du clergé romain, etc., etc.

POUR FAIRE SUITE A LA TRADITION

PAR LE MÊME AUTEUR

« Deus scientiarum Dominus est,
« Ipsi præparantur cogitationes. »
I REG. II 3.

TOME TROISIÈME.

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE

1861

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE TROISIÈME VOLUME.

TRAITÉ DES PRÉAMBULES DE LA PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

Pages

§ 1. *Ignorance de notre siècle concernant la Vérite, la Raison et la Philosophie. — Pitoyables définitions de la Philosophie, données par l'école cartésienne* 1

§ 2. *Selon les Rationalistes, l'homme-philosophe n'est sorti que de l'homme-bête. — Horace et Cicéron, témoins de cette tradition de l'école rationaliste ancienne. — Vico et Descartes ont professé la même doctrine. — L'homme-bête et la bête-philosophe de M. Cousin. — Dégradation du siècle, applaudissant de tels hommes* 4

§ 3. *La science moderne de la vérité est la science ennemie de la vérité. — Nécessité de ce Traité sur les Préambules de la philosophie. —Plan et division du même Traité. — On y trouvera la solution des quatre grandes questions du jour, sur* la SCIENCE. —*Sans ressembler en rien aux* COURS *ordinaires* DE LOGIQUE, *il peut assurément en tenir lieu*........ 10

PREMIÈRE PARTIE.

De la Vérité, et de la question du Naturel et du Surnaturel.

PREMIER CHAPITRE.

DE LA VÉRITÉ ET DE SES DIFFÉRENTES ESPÈCES.

Pages.

§ 1. *Qu'est-ce que la Vérité? — La vérité* OBJECTIVE *et* MÉTAPHYSIQUE, *et la vérité* SUBJECTIVE *et* LOGIQUE. — *Dans ce Traité, il ne s'agit que de la verité de cette dernière espèce*.......... 15

§ 2. *Les vérités de l'*ORDRE SPIRITUEL *et les vérités de l'*ORDRE CORPOREL. — *Preuves que, pouvant être utiles, celles-ci ne sont nullement importantes, et que, seules, celles-là sont nécessaires à l'homme et à la société. — D'après le langage des philosophes, sous le nom* VÉRITÉ, *au sens absolu, on n'entend que les vérités religieuses, métaphysiques et morales*.......... 18

§ 3. *Les Êtres de* NATURE *et les Êtres de* RAISON. *Ce que sont les vérités* GÉNÉRALES *et les vérités* PARTICULIÈRES.......... 23

DEUXIÈME CHAPITRE.

DES DIFFÉRENTS ÉTATS DE NATURE, ET DU NATUREL ET DU SURNATUREL DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA VÉRITÉ ET AVEC LA NATURE DE L'HOMME.

§ 4. *Les quatre états de Nature de l'homme. — Qu'est-ce que sont le Naturel et l'*ÉTAT DE PURE NATURE *de l'homme? — Cet état était possible, quoiqu'il n'ait jamais existé. — Ce que, dans l'état de pure nature, aurait été l'homme, par rapport à l'âme, au corps, et sa dernière fin*.......... 26

§ 5. *Qu'est-ce que l'Etat de* NATURE INTÈGRE, *et de* NATURE INNOCENTE? *— Le premier homme a été crée dans ce double état. — Quelle aurait été, dans cet état, la condition de l'homme dans ce monde et dans l'autre?*..........

§ 6. *État de la* NATURE DÉCHUE *et* RÉPARÉE PAR LE CHRIST. — *Ses inconvenients et ses avantages*.......... 33

Pages.

§ 7. *Ce qu'est le* NATUREL *et le* SURNATUREL *pour l'homme. — La révélation primitive et la révélation évangélique*.... 34

§ 8. *Les vérités* NATURELLES *et les vérités* SURNATURELLES. — *Dans quel sens les vérités, dites* NATURELLES, *sont révélées, aussi bien que les vérités dites* RÉVÉLÉES, *et vice versa. — Résumé de cette discussion sur la* VÉRITÉ.... 40

DEUXIEME PARTIE.

De la Certitude; et de la question du Dogmatisme et du Sens commun.

PREMIER CHAPITRE.

DE LA NATURE DE LA CERTITUDE, DE SES DEGRÉS, DE SES CRITÉRIUMS; DU DOGMATISME, DE L'ACATALEPSIE ET DE LEURS NUANCES, EN GÉNÉRAL.

§ 1. *Importance de la question de la* CERTITUDE. — *Ce qu'est la Certitude. Elle est* SUBJECTIVE *et* OBJECTIVE. — *La première est ou* INTUITIVE, *ou* DISCURSIVE, *ou* D'AUTORITÉ. — *Le* DOUTE *et l'*OPINION. — *La* FOI *divine et la foi humaine.—L'une et l'autre produisent une certitude vraie et inébranlable. — La Certitude* OBJECTIVE *est ou* MÉTAPHYSIQUE, *ou* PHYSIQUE, *ou* MORALE 48

§ 2. *Le Scepticisme* ABSOLU *et le Scepticisme* ACADÉMIQUE.—*Nécessité des* CRITÉRIUMS *de la certitude. — Comme il n'y a que trois espèces d'êtres, il n'y a que trois espèces de critériums de leur vérité. — L'Évidence* INTELLECTIVE, *l'Évidence* SENSIBLE *et l'Évidence* HISTORIQUE. — *Témoin infaillible de ce qui se passe en nous, le* SENS INTIME *n'est pas un critérium de la vérité logique. — Il en est de même de ce qu'on appelle* LE SENS COMMUN DE LA NATURE. — *En quoi ce Sens commun diffère du* SENS COMMUN DES SCOLASTIQUES.... 52

§ 3. *L'évidence que produisent les trois criteriums susindiqués, pouvant être trompeuse, un dernier criterium est nécessaire pour distinguer la vraie de la fausse évidence. — Qu'est-ce que le* DOGMATISME *et* L'ACATALEPSIE *ou le système académique sur la Certitude? — Le premier établit le criterium dernier de l'évidence dans l'homme* INDIVIDUEL; *le second le place dans l'homme* SOCIAL. — *Les*

Pages.

Dogmatistes sont ou IDÉALISTES, *ou* FANATIQUES, *ou* SENSUALISTES. — *Les Acatalepsiens sont ou* CIVILS, *ou* RELIGIEUX, *ou* HUMANITAIRES. — *Les six différentes écoles formées par ces six différentes opinions, et leurs fondateurs, dans les temps anciens, et dans les temps modernes*........ 61

DEUXIÈME CHAPITRE.

DU DOGMATISME, ET DE SES CRITERIUMS ADDITIONNELS EN PARTICULIER. ÉCOLE FRANÇAISE.

§ 4. *Le dogmatisme rationnel admet des criteriums* ADDITIONNELS *au dernier criterium de l'évidence individuelle. — En voulant établir ce criterium additionnel, à lui, Descartes a commencé par insulter tous les philosophes, et le genre humain tout entier*........ 69

§ 5. *Premier criterium additionnel du dogmatisme :* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE DE DESCARTES. — *Fausse base sur laquelle ce criterium a été assis par son auteur*........ 72

§ 6. *Même sujet. Descartes lui-même reconnaissant l'insuffisance de son criterium de* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE. — *L'argument tiré de la véracité de Dieu, en faveur de ce criterium, n'est qu'un paralogisme; Descartes y confond pitoyablement la faculté que Dieu a donnée à l'homme, avec les actes de cette faculté qui appartiennent à l'homme, et fait de l'homme une marionnette dans les mains de Dieu. —* L'ARGUMENT *par lequel* LA PHILOSOPHIE DE LYON *soutient la compétence du criterium de* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE, *est encore plus pitoyable que celui de Descartes*........ 75

7. *Encore le même sujet. En quel cas* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE *peut être admise comme un criterium. — Preuves historiques que, le plus souvent, ce criterium est fallacieux. — Erreur de Descartes de n'attribuer qu'à la volonté de l'homme toutes ses erreurs. — Cercle vicieux de l'argumentation de Descartes en faveur de son criterium. — Descartes lui-même finissant par le déclarer trompeur, et l'abandonner*........ 80

8. *Deuxième criterium additionnel du dogmatisme :* LA PEINE INTÉRIEURE DE L'AME, *de Malebranche. — Preuves que ce criterium n'est qu'un délire et la sanction de tous les délires*........ 86

§ 9. *Troisième criterium additionnel du dogmatisme :* L'ATTENTION MÉDIOCRE *de Nicole. — Le ridicule et la fausseté de ce criterium, prouvés par ce même criterium*........ 89

§ 10. *Quatrième criterium additionnel du dogmatisme :* L'ATTENTION PROFONDE *de la Philosophie de Lyon. — Impossibilité, en cas de contestation, de savoir par ce criterium de quel côté est la vérité. — Combien est petite la* GRANDE *Philosophie de l'école cartésienne*........ 91

Pages.

11. *Cinquième criterium additionnel du dogmatisme :* L'INTÉGRITÉ DU MOYEN DE LA CONNAISSANCE, *et* SON APPLICATION DANS SES LIMITES NATURELLES. — *Vanité de ce criterium, et impossibilité d'en obtenir la certitude*........ 93

§ 12. *Sixième criterium additionnel du dogmatisme :* LA STABILITÉ ET LA CONSTANCE DE LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE. — *La futilité*..... 98

§ 13. *Septième criterium additionnel du dogmatisme :* LA CONFORMITÉ DE LA CHOSE ÉVIDEMMENT PERÇUE, AVEC LES PRINCIPES, OU LES VÉRITÉS TRÈS-CERTAINES. — *Loin d'être un moyen d'atteindre la vérité, ce criterium n'est qu'un motif de persister dans l'erreur. — Conclusion sur la vanité des criteriums de l'école cartésienne*........ 99

TROISIÈME CHAPITRE.

DU CRITERIUM IMPOSÉ PAR LE DOGMATISME ALLEMAND, ET CONSISTANT DANS L'USAGE DE LA LOGIQUE.

§ 14. *Leibnitz, fondateur du dogmatisme allemand. — Manière imposante dont Wolff, son disciple, s'y est pris pour établir la* LOGIQUE *comme la source de toute certitude. — Le nombre et la puérilité des règles de sa Logique ne prouvent que l'impossibilité d'atteindre la vérité par la* LOGIQUE........ 102

§ 15. *Comment et pourquoi la Logique de Wolff a été adoptée partout. —* GENOVESI, *le Wolff de l'Italie. — Sa Logique est le code le plus complet du dogmatisme rationnel. — C'est pourquoi on l'a choisie pour règle dans l'examen de ce système. — Multiplicité désespérante des causes d'erreurs, pour l'intellect humain, avouée par le dogmatisme. — Contradictions, absurdités et extravagances de ses quinze canons médicinaux contre toute erreur*........ 106

§ 16. *Autres innombrables canons, proposés par le dogmatisme comme remèdes contre l'erreur, également vains et absurdes. — Ils ne prouvent que l'impuissance du dogmatisme, impuissance reconnue par lui-même, à guérir l'homme des préjugés.*........ 115

§ 17. *Huitième criterium additionnel du dogmatisme,* LE RAISONNEMENT. — *Le dogmatisme, donnant ce criterium comme infaillible, le reconnaît impossible à pratiquer. — La raison déclarée par lui en même temps* TOUTE-PUISSANTE *et tout à fait* IMPUISSANTE *à constater la vérité*........ 121

§ 18. *Deux règles générales du dogmatisme pour bien démontrer, convaincues de contradiction et d'absurdité, et reconnues, par le dogmatisme lui-même, ineptes et inefficaces, par la démonstration.* 128

§ 19. *Deux raisons par lesquelles tous les Criteriums assignés par le Dogmatisme sont, en général, et seront toujours inutiles et inefficaces. — On développe la première de ces raisons, qui est l'*IMPOS-

Pages.

SIBILITÉ *dans laquelle le Dogmatisme place l'homme,* DE S'APERCEVOIR DE SES ERREURS ET DE VOULOIR Y REMÉDIER PAR L'USAGE DES MÊMES CRITERIUMS.. 132

§ 20. *Deuxième raison pour laquelle les Criteriums du Dogmatisme sont et seront toujours vains et ineptes, savoir :* PARCE QUE L'HOMME DU DOGMATISME PEUT TOUJOURS SE TROMPER SUR L'USAGE QU'IL AURAIT FAIT DE CES CRITERIUMS, AUTANT QUE SUR LA VÉRITÉ DE SES PROPRES ÉVIDENCES. — *Par ses Criteriums, le Dogmatisme ne fait que compliquer davantage la question de la Certitude, mais il ne la résout pas*....... 135

§ 21. *Une dernière preuve de l'inutilité et de la fausseté du dogmatisme avec tous ses criteriums additionnels, c'est la contradiction perpétuelle dans laquelle il tombe et sa parenté avec le protestantisme, qui est le plus grand système d'erreur*...................... 139

PARS TERTIA DESIDERATUR.

QUATRIÈME PARTIE.

De la vraie et de la fausse philosophie.

PREMIER CHAPITRE.

DE CE QUE LA PHILOSOPHIE N'EST PAS, DU TORT QU'ON A DE DÉFINIR LA PHILOSOPHIE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE DE LA VÉRITÉ, ET, A CETTE OCCASION, DE CE QU'EST LA CONNAISSANCE ET DE CE QU'EST LA RAISON, ET DU MÉCANISME DU RAISONNEMENT.

§ 1er. *Fausses définitions de la philosophie. — Dangers qu'elles renferment. — Différentes manières de connaître. — L'intellect et les premiers principes. — Opérations de l'intellect*.................... 114

§ 2. *Autres opérations de l'intellect. — Les vérités conséquences. — Le vrai moyen de les connaître*.. 191

Pages

§ 3. *Le raisonnement ou la philosophie n'est pas le moyen naturel de connaître Dieu, ni les autres vérités nécessaires au genre humain. — Absurdités, aveux et contradictions des philosophes anciens et modernes*.. 169

DEUXIÈME CHAPITRE.

DE CE QU'EST VRAIMENT LA PHILOSOPHIE. DE SES PARTIES ET DE SON BUT VÉRITABLE ET LÉGITIME.

§ 1er. *Utilité et définition de la philosophie. — Elle diffère de la théologie. — Objet de la philosophie. — Divisions de la philosophie. — Vrai but de la philosophie*.. 186

§ 2. *Des* FACULTÉS *de l'homme et des* DIGNITÉS *de l'humanité. — Leur différence et leur nombre. — Dignités nécessaires. — Missions de la philosophie. — Idées qu'il faut en donner à la jeunesse*.............. 198

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

TRAITÉ

DES PRÉAMBULES DE LA PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

§ 1. *Ignorance de notre siècle concernant la Vérité, la Raison et la Philosophie. — Pitoyables définitions de la Philosophie, données par l'école cartésienne.*

Celui qui oserait affirmer aujourd'hui *que le dix-neuvième siècle, qui se croit le siècle par excellence de la science et de la raison, ne sait même pas ce qu'est la raison, ce qu'est la science;* cet homme-là, tout en risquant de se faire lapider, n'en dirait pas moins une triste mais pure et exacte vérité.

C'est qu'à certaines époques, et dans certaines conditions de la société, il arrive très-souvent que les choses dont on parle, dont on se pavane, et dont on se glorifie le plus, sont précisément celles qu'on connaît, qu'on comprend et qu'on possède le moins. Notre siècle en est là, par rapport à ce qu'on appelle la science de la vérité et de la raison, ou la Philosophie.

Dans les classes les moins lettrées comme parmi les savants, au salon comme à l'école, dans la boutique comme à l'académie, il n'est question que de la raison de la philosophie, et de la philosophie de la raison. Tout le monde, la femme, l'ouvrier, le cabaretier, le cocher de fiacre, tout, en un mot, ce qui lit M. Cousin, M. Proudhon, M. Simon, M. Renan, *la Revue des Deux-Mondes, les Débats, le Siècle* et *le Charivari,* se targue de la liberté et de l'indépendance de son esprit, et veut passer pour philosophe rationaliste : comme, au dernier siècle, on tenait partout et par-dessus tout à paraître rationaliste-philosophe.

Cependant il n'est pas facile de rencontrer, non-seulement parmi les *dilettanti* qui font de la philosophie par goût, par vanité, par délassement ou par plaisanterie, mais aussi parmi les professeurs qui l'enseignent par zèle, par métier ou par devoir, quelqu'un qui sache au juste ce qu'elle est, quelle en est l'origine, et à quel usage elle sert; et si, avant d'entamer une discussion quelconque avec les amateurs, les fabricants et les vendeurs de cette science, vous leur demandiez : « Qu'est-ce que la philosophie ? » vous les mettriez dans un véritable embarras.

Surtout qu'on n'ait pas l'indiscrétion, je dirais presque la cruauté, de forcer ces grands raisonneurs, ces maîtres zélés, ces partisans de la vérité quand même, à dire *ce qu'est la vérité, ce qu'est la raison;* car il est positif que ce sont précisément les choses qu'ils savent le moins : on les ferait donc rougir, en leur imposant cette nécessité. « La vérité, la vérité, » vous répondraient-ils avec colère, « mais tout le monde sait ce qu'est la « vérité; qui ne connaît aujourd'hui la vérité? » Sur quoi on pourrait leur répondre : « Il est possible que tout le monde au-« jourd'hui connaisse la vérité, mais il faut toujours en excepter « deux individus : moi, qui vous demande ce qu'est la vérité; et « vous, qui ne savez pas répondre à cette question. »

Quant à savoir, de la part de nos grands rationalistes, ce qu'est la raison, c'est chose plus difficile encore. Car la raison pour les uns n'est qu'une *forme,* pour les autres qu'une *faculté,* pour ceux-ci c'est un *instinct*, pour ceux-là c'est une *lumière.* Tantôt c'est la *lumière éclairant l'homme,* tantôt c'est l'homme *créant la lumière.* A l'est de l'Europe c'est un *principe,* à l'ouest c'est un *éclair,* au nord c'est un *mouvement*, au sud c'est une *nécessité.* En Angleterre c'est l'*être;* en France c'est l'*homme;* en Allemagne c'est *Dieu.* Nous avons sous les yeux plusieurs définitions de la raison, tirées des écrits de ces messieurs, et soutenues, chacune d'elles, comme la plus raisonnable par son auteur, et dans lesquelles ce qu'il y a de plus évident, c'est que les rationalistes de toutes les nuances en sont encore à s'entendre entre eux, ce qui semble ne pas devoir s'effectuer de sitôt, sur la nature de la raison, dont cependant ils s'attribuent la mission, reçue d'en haut, de prêcher la *valeur,* de soutenir la *dignité* et même la *divinité*, et d'être les pontifes et les prophètes.

Or, la philosophie étant la science de la Raison, comme la théologie est la science de la Foi, il est manifeste qu'en ignorant ce qu'est la raison, nos philosophes ne peuvent savoir ce qu'est la philosophie: de même qu'en ignorant ce qu'est la Foi, certains théologiens ne peuvent savoir et ne savent pas ce qu'est la Théologie. Dans tous les cas, vous ne trouverez pas deux philosophes rationalistes répondant de la même manière à cette question : *Qu'est-ce que la philosophie?* de même que vous ne trouverez pas deux théologiens protestants répondant de la même manière à la question: *Qu'est-ce que la théologie?*

Dans la *Philosophie de Lyon*, le Cours classique du cartésianisme et sur lequel sont calqués presque tous les autres Cours à l'usage des écoles, la philosophie est définie: « La connais-« sance évidemment déduite des premiers principes: *Cognitio* « *ex primis principiis evidenter deducta* (*Prolegomen., cap. II*).» Mais raisonner, comme nous allons l'expliquer tout à l'heure, n'est que *déduire évidemment une connaissance des premiers principes.* Ainsi donc, de par la définition lyonnaise, tout raisonnement est philosophie, et tout être qui raisonne, ou qui n'est pas une bête, est philosophe. Nous ne connaissons rien de moins clair, de moins exact, de moins philosophique que cette définition de la philosophie, et nous défions toute l'école cartésienne de se former, par une telle définition, l'idée claire, nette de cette science.

Il en est de même des définitions entassées dans une note à cet endroit de *la Philosophie de Lyon.* Car « la connaissance de « la vérité acquise par le raisonnement, *cognitio veritatis ra-* « *tiocinio acquisita;* le jugement discursif par la raison, *judi-* « *cium ex ratione discursivum*, et la connaissance des êtres et « de leurs rapports, obtenue par le raisonnement, *cognitio en-* « *tium, eorumque relationum, ratiocinio comparata,*» reviennent au même, sont la même chose que la *connaissance déduite évidemment des premiers principes.* En sorte qu'accepter ces définitions, c'est admettre toujours ou que la philosophie n'est que le raisonnement, ou que tout raisonnement est philosophie. Seulement il doit nous être permis de trouver tout à fait singulier que l'illustre auteur de cette note n'adhère à la dernière de ces pauvres définitions que sous la réserve qu'on la borne aux êtres

purement spirituels (1); et qu'il exclue par là, d'un trait de plume, de la philosophie, la *physique*, qui cependant a, elle aussi, le droit d'en faire partie.

La définition de M. de Bonald : « La philosophie est la connaissance de Dieu, de l'homme et de la société, » et celle de M. de la Chambre : « La connaissance de Dieu, de l'homme et du monde, » ne méritent pas que nous nous en occupions; car la CONNAISSANCE de Dieu, de l'homme, de la société et du monde étant, indépendamment *de la philosophie*, le partage de tout homme *venant dans ce monde*, ces définitions ne conviennent pas plus à la *science* dont il est question, qu'elles ne la définissent. Nous accordons donc qu'elles sont claires et simples, pourvu qu'on nous accorde qu'elles sont claires jusqu'à la banalité, et simples jusqu'au néant.

§ 2. *Selon les Rationalistes, l'homme-philosophe n'est sorti que de l'homme-bête. — Horace et Cicéron, témoins de cette tradition de l'école rationaliste ancienne. — Vico et Descartes ont professé la même doctrine. — L'homme-bête et la bête-philosophe de M. Cousin. — Dégradation du siècle, applaudissant de tels hommes.*

C'est la manière d'envisager la philosophie, propre aux Semi-rationalistes, qui passent pour les rétrogrades, les pédants, les valets de l'école cartésienne. Quant aux progressistes, aux docteurs, aux maîtres souverains de la même école, les Rationalistes pur sang, ils s'y prennent d'une manière fort différente. A les entendre, on dirait que, pour ces philosophes, l'homme de la philosophie n'est pas de la même espèce que l'homme de la nature; car ce dernier, étant sorti complet et parfait de la main créatrice de Dieu, n'a pas subi de transformation dans son être humain, tandis que le premier, n'ayant été à son origine qu'une bête en chrysalide, ce n'est qu'après le travail de plusieurs siècles qu'il serait sorti de sa coque et se serait transformé en homme.

(1) « Quidam, dum hanc postremam admittunt definitionem, volunt tamen « philosophiam esse tantummodo de spiritualibus; et ideo dicunt eam esse « *cognitionem entium spiritualium eorumque relationum*, etc., quibus omnino adhæremus. »

On dirait aussi que, par cette origine qu'ils ont donnée à l'homme, les Rationalistes aient voulu donner la généalogie de leur race, et nous apprendre qu'ils descendent en ligne droite d'une bête qualifiée : ce qui, du reste, n'a rien d'improbable. Mais, quelle qu'ait été leur intention, voici, d'après la tradition de leur école, qu'on trouve dans Horace, quelle aurait été la condition primitive du genre humain, comment la philosophie serait sortie de son cerveau, et ce que serait vraiment la philosophie. « Lorsque les hommes sortirent, « pour la première fois, comme des champignons, des entrailles « de la terre, ils n'étaient, ni plus ni moins, qu'un troupeau d'a- « nimaux muets et immondes : *cum prorepserunt primis ani- « malia terris, mutum et turpe pecus.* N'ayant d'autres armes « que les mains et les ongles, ils guerroyaient, pour un peu « de gland ou pour une tanière, en s'égratignant mutuelle- « ment, et en se battant à coups de poings : *unguibus et pu- « gnis pugnabant.* Ce ne fut que plus tard qu'ils employèrent « le bâton et d'autres armes, que l'usage leur apprit à fabri- « quer : *dein fustibus et armis quæ fabricaverat usus.* Enfin, « un beau jour, dont il n'est resté aucun souvenir, ces bêtes « fauves, *rapientes more ferarum*, s'apprivoisèrent elles- « mêmes, s'entendirent pour former le langage, donnèrent le « nom aux choses, commencèrent à faire usage du sens moral, « et cessèrent de se détruire par la guerre : *donec verba quibus « voces sensusque notarent, nominaque invenere; dehinc absis- « tere bello.* Ils allèrent plus loin encore : ils inventèrent la so- « ciété, ils bâtirent des villes, ils firent des lois pour punir le vol, « le meurtre et l'adultère ; et ce fut la force du droit qui rem- « plaça le droit de la force, d'après lequel, jusque-là, le plus « vaillant arrachait aux autres la femelle et en faisait sa proie, « comme dans le troupeau le taureau le plus fort finit par s'ap- « proprier la génisse : *oppida cœperunt munire, et ponere leges, « ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter... Perierunt illi « quos venerem incertam rapientes viribus editior cedebat, ut in « grege taurus.* » Enfin, ils atteignirent la raison, qui les changea en hommes, et la science, qui en fit des philosophes. « Car « ce n'est pas la nature qui a pu apprendre à l'homme à discer- « ner le juste de l'injuste ; mais c'est l'homme même qui, pour se

« soustraire à l'oppression, a inventé le droit, ou le bien et le mal, « comme le vrai et le faux : *jura inventa metu injusti. Nec na- « tura potest justo secernere iniquum, dividit ut bona diversis, « fugienda petendis.* »

Voilà, d'après Horace, ce que les souvenirs des temps et les fastes du monde nous apprennent, et ce qu'on doit tenir pour certain sur l'origine de l'humanité, de ses connaissances, de ses lois et de ses mœurs : *Jura metu inventa injusti fateare necesse est : tempora si fastosque velis evolvere mundi.* Et voilà comment aurait apparu au monde la philosophie.

Quant à l'espèce de bêtes à laquelle appartenaient les êtres humains avant de devenir hommes, on ne sait rien de précis ; car, d'après le poëte historien de l'humanité philosophique, ces premiers pères, étant morts sans éclat (*ignotis perierunt mortibus illi*), il n'est resté aucune trace de leurs corps, pas même à l'état de fossile ; on ne peut donc savoir s'ils avaient deux ou bien quatre pattes. Seulement, comme la nature primitive des races se perpétue et se révèle dans les descendants les plus éloignés, et, qu'en parlant de lui-même, Horace tantôt nous assure « qu'il n'était, ni plus ni moins, qu'un pourceau du « troupeau d'Épicure : *me bene curata pelle vises Epicuri de « grege porcum*, » et tantôt il se dit « un âne de la plus mé- « chante nature : *demitto auriculas, ut iniquæ mentis asel- « lus ;* » il y a lieu de croire qu'à son origine, l'homme *philosophique* était moitié âne et moitié pourceau, avec des doses, plus ou moins fortes, du dévergondage du chien, du coassement de la grenouille, de la vanité du paon, des contrefaçons du singe, de la perfidie du loup, de l'astuce et de l'hypocrisie du renard ; car, à en juger par le portrait que nous a laissé saint Paul des anciens philosophes (Rom. I, 18), et dont les modernes ne font que prouver la fidélité, c'est de tous ces éléments que se compose l'homme de la philosophie, et, à plus forte raison, le philosophe lui-même (1).

(1) Ceux qui trouveront ce langage trop sévère, à l'égard de nos philosophes, et qui voudraient que nous les traitassions avec plus de douceur et plus d'égards, n'ont qu'à parcourir le PREMIER APPENDICE, à la fin de ce volume, pour se convaincre qu'en traitant les philosophes antichrétiens comme nous

Qu'on ne dise pas que, dans le document qu'on vient de lire, Horace n'a fait que poser la doctrine sur l'homme, d'après Leucippe, Démocrite et Épicure, et toute l'école sensualiste, mais que la doctrine de Platon et de l'école rationaliste sur l'homme était bien différente; car, d'abord, s'étant tous formé leur philosophie par *leur raison particulière,* les anciens matérialistes (aussi bien que les modernes) étaient, par leur méthode, des rationalistes aussi légitimes, que les rationalistes étaient (toujours d'après saint Paul) des matérialistes pur sang, par leurs mœurs. Ensuite Cicéron, grand platonicien s'il en fut jamais, et restaurateur de l'Académie de Platon à Rome, parle tout à fait comme Horace sur l'origine de l'homme. Selon lui aussi, « privés de « toute notion de Dieu, de tout principe religieux, de toute idée « morale, et même de *toute raison,* les premiers hommes ne fu- « rent que des brutes, ne vivant que dans les bois, à la manière « des bêtes fauves, et n'ayant rien d'humain: *Fuit tempus cum « in agris homines passim* BESTIARUM MORE *vagabantur, et sibi « victu ferino vitam procurabant. Nec ratione animi quidquam « administrabant. Nondum divinæ religionis, nondum humani « officii ratio colebatur, etc.* » (*De Invent.*)

Cette doctrine traditionnelle du rationalisme ancien sur l'homme primitif, dont Cicéron et Horace n'ont été que les témoins, forme aussi le point de départ, la base, le symbole du rationalisme moderne. Le fondateur de l'école rationaliste en Italie, au commencement du dernier siècle, le célèbre Vico, a fait de la doctrine de *l'homme bête à son origine,* le fond de toute sa philosophie, et l'a soutenue, en toutes lettres, dans tous ses écrits. Si le fondateur de l'école rationaliste en France, Descartes, n'a pas ouvertement professé la même doctrine par les mots, il en a fourn et autorisé les principes; car établir, comme il l'a fait, que la connaissance de *toute* vérité doit être, pour *chaque homme,* le résultat de ses évidences, de ses investigations, de ses efforts, c'est admettre qu'une raison non enseignée d'aucune manière, et n'ayant reçu *aucune* vérité, c'est-à-dire une raison qui n'est pas raison, puisse le devenir par elle-même, et que, par consé-

---

le faisons, nous leur rendons la justice qui leur est due, et ne nous écartons pas le moins du monde des règles et de l'esprit de l'Évangile.

quent, rien que bête à son origine, l'homme a pu, indépendamment de toute révélation et de tout enseignement, même humain, se donner lui-même la raison, la science, et se changer en homme. En effet, c'est en partant de ces principes, posés par Descartes, et croyant traduire fidèlement la pensée de Descartes, que les Voltaire, les Rousseau, les Condillac, les Diderot, les Helvétius, les Lamettrie et *tutti quanti* les rationalistes de toutes les nuances du dernier siècle, jusqu'à Dupuis et Volney, ont professé, avec la même assurance et dans les mêmes termes qu'Horace, la doctrine de l'homme sorti bête du sein de la terre, et devenu homme par ses propres moyens.

Il en a été de même des rationalistes de notre siècle, depuis de Gérando jusqu'à M. Cousin. Seulement ce dernier, que le Semi-rationalisme a canonisé sous le titre de l'ILLUSTRE CHEF DU RATIONALISME FRANÇAIS (1), a beaucoup renchéri sur le *pourceau d'Épicure* lui-même ; car, sur ce sujet, personne n'a jamais poussé plus loin que lui le mépris de l'homme, ni le cynisme de l'absurdité (2).

L'humanité *primitive* de maître Cousin, tout en ayant été aussi bête et aussi immonde que celle de maître Horace, n'a cependant pas été empêchée par sa stupidité d'opérer des merveilles. Un jour, s'étant aperçue d'avoir l'instinct de l'*utile*, elle inventa les *mathématiques* (sic), et voilà notre grande bête devenue tout d'un coup mathématicienne ; ce qui, peut-être, a donné lieu à l'ancien proverbe, qui reconnaît des rapports intimes entre les mathématiques pures et l'*asinité* : *Purus mathematicus, purus asinus.*

Plus tard, en jetant un nouveau regard sur elle-même, et comprenant qu'elle avait aussi l'instinct du *juste*, elle se hâta de le réaliser; et, bien qu'elle ne connût pas encore les lois de la raison, elle fonda la raison des lois, LE DROIT, et fonda la famille et la société (*sic*).

Quelque temps après, par un troisième retour sur son propre

---

(1) Par l'organe de cette âme simple du P. Chastel. Cependant le *rationalisme français* est la grande hérésie du jour, condamnée par l'Église. (Voyez au deuxième Appendice à la fin de ce volume).

(2) Voyez la treizième leçon de son *Cours de l'histoire de la philosophie*.

être, ayant pu se convaincre qu'elle avait l'instinct du *beau*, l'envie lui prit de faire des tableaux et des statues. Elle se mit aussitôt à l'œuvre; elle réussit au delà de ses propres espérances; c'est ainsi qu'elle créa les *beaux-arts*.

L'homme-bête était dominé, plus que ne l'a jamais été, dans la suite, la bête-homme, du désir de se connaître. Le *nosce teipsum* de l'ancien Oracle était sa plus constante préoccupation. En creusant donc toujours davantage dans les profondeurs de sa nature, il s'y reconnut possédant l'instinct du *surnaturel* et du *mystérieux*; il s'y livra tout entier, et il parvint à inventer Dieu et son culte, la religion et ses mystères (*sic*).

Mais, chose étonnante! tout en ayant lui-même inventé Dieu et les mystères, il se vit hors d'état de les comprendre. Ne pouvant donc se consoler de ne pouvoir se rendre compte de ses propres créations, il se mit à la recherche d'un moyen de s'en défaire, dans le cas où il n'eût pu les dominer. Le hasard vint à son aide. Une lumière subite et inattendue lui révéla ce dont, pendant plusieurs milliers d'années d'existence, il ne s'était jamais douté, c'est-à-dire : d'être *instinctivement raisonnable*. Il fit un dernier effort, un bond heureux, il se lança dans le monde des êtres intelligents, et d'un seul coup il se trouva *raisonnant*. En raisonnant, — bien entendu, avant même de pouvoir raisonner, — il découvrit les premiers principes, les idées qui forment la raison, et se donna la raison : comme, en parlant, avant même de pouvoir parler, il trouva et articula les mots qui forment le langage, et se donna le langage. Et, en parlant et en raisonnant jour et nuit, pour se dédommager des longues années de son mutisme et de sa bêtise, il parvint à parler de tout, à penser à tout, à tout savoir; il fonda toutes les sciences, toutes les langues, et créa la philosophie (*sic*). C'est ainsi que, par son propre travail, la bête primitive s'est changée en homme, et l'homme-bête en philosophe; parce que, de ce moment, il sut et il put (*sic*) se rendre compte de la nature de Dieu, voir clair dans les mystères de la religion, disposer du surnaturel selon sa propre volonté, c'est-à-dire juger ce qu'il avait imaginé sans le comprendre, et se rendre maître de ce qu'il avait créé sans pouvoir s'en affranchir.

Ainsi, d'après M. Cousin et d'après l'école qu'il a fondée, la phi-

losophie n'est que le dernier degré du progrès humanitaire ; n'est que l'effort suprême par lequel l'homme a tout fait, tout arrangé, tout connu dans l'ordre intellectuel, moral et religieux ; n'est enfin que la loi souveraine qui seule doit régner et doit tout gouverner, l'homme, la science, la religion et la société. En vérité, si les Traditionalistes ne sont pas contents de ce système si beau, si noble, si sublime et surtout si logique, concernant l'origine et la nature de la philosophie, ils sont bien difficiles, bien insolents, bien aveugles, voire même bien bêtes, eux aussi. Et notez qu'en parlant ainsi, en vrai écolier d'Épicure, M. Cousin n'a pas cessé d'être considéré et de se considérer lui-même comme le plus grand docteur de l'école de Descartes et le commentateur le plus fidèle de ses doctrines, et qu'en professant, en des termes aussi explicites, le matérialisme grec, il n'en est pas moins demeuré toujours l'*illustre chef du rationalisme français*. Niez donc que des affinités, des intelligences secrètes existent entre ces deux doctrines, et que leur point de départ et leur terme soient les mêmes !

Ce qui est certain, c'est que rien ne surpasse en scélératesse, en impiété, en ignobilité, en stupidité et en absurdité cette théorie, et que le siècle dans lequel une théorie pareille, prêchée sérieusement du haut de la chaire scientifique, n'a pas été sifflée, mais applaudie à outrance ; n'a pas conduit au pilori ceux qui ont eu le triste courage de la lui imposer, mais leur a mérité les titres et le fauteuil des savants, et leur a ouvert la route des honneurs et des premières places de l'État ; qu'un tel siècle, disons-nous, est bien malade, et a perdu tout sens moral et toute pudeur, toute foi et toute raison.

§ 3. *La science moderne de la vérité est la science ennemie de la vérité. — Nécessité de ce Traité sur les Préambules de la philosophie. — Plan et division du même Traité. — On y trouvera la solution des quatre grandes questions du jour, sur* LA SCIENCE. — *Sans ressembler en rien aux* COURS *ordinaires* DE LOGIQUE, *il peut assurément en tenir lieu.*

L'usage que, depuis deux siècles, et spécialement de nos jours, on fait de la philosophie, même dans les écoles réputées les plus orthodoxes, est aussi déplorable et aussi funeste que l'ignorance de son origine et de sa nature y est profonde et uni-

verselle. On l'appelle « la science de la vérité, » et la vérité est que non-seulement la philosophie moderne n'a fait connaître aucune nouvelle vérité, et n'a pas mieux affermi les vérités anciennement connues ; mais qu'elle n'a fait, au contraire, qu'enfanter ou plutôt renouveler les plus monstrueuses erreurs, les répandre, les accréditer et les convertir en nourriture habituelle des intelligences. « La science de la vérité » est aujourd'hui la science dont la vérité a le plus à se plaindre ; c'est la science qui a le plus combattu, obscurci, *diminué la vérité parmi les enfants des hommes* (Psal. XI, 2). C'est au point que, si la vérité n'a pas encore quitté la terre pour regagner sa patrie, le ciel ; si elle compte toujours des enfants, des disciples, des adorateurs dans l'humanité ; si elle règne encore quelque part sur cette terre, dans toute la vigueur de son immortelle jeunesse, dans tout l'éclat de sa beauté, ce n'est certainement pas la faute de la philosophie.

En présence d'un tel état de choses, qui devient tous les jours plus triste et plus désespérant, nous n'avons pas besoin d'ajouter un seul mot pour faire sentir la nécessité qu'il y a aujourd'hui, dans l'intérêt, moins de la génération faite, pour laquelle il n'y a plus rien à faire, que de la génération à former, de rappeler à l'homme intellectuel les vraies notions élémentaires de la science, et de le rappeler lui-même au sentiment de sa dignité.

C'est particulièrement par une LOGIQUE vaine, inconcluante, erronée, sophistique et absurde, que, de nos jours, on fausse l'esprit de la jeunesse, qu'on égare sa raison, qu'on corrompt ses sentiments aussi bien que ses idées, dès les premiers instants de ses études philosophiques. Rien n'est donc ni plus nécessaire ni plus urgent que de redresser cette *science*, en établissant les vraies notions sur les choses qui en forment l'objet, la VÉRITÉ, la CERTITUDE, la RAISON, le RAISONNEMENT, et l'ORIGINE, la NATURE, le BUT, l'USAGE DE LA PHILOSOPHIE.

C'est ce que nous allons essayer de faire dans ce TRAITÉ DES PRÉAMBULES DE LA PHILOSOPHIE.

Il sera divisé en quatre parties. Dans la première, nous donnerons la doctrine, universellement reçue, sur la Vérité et ses différentes espèces, sur les quatre *États de Nature*, et sur le NATUREL et le SURNATUREL, dans leurs rapports avec la Vérité et la nature humaine.

La deuxième partie sera consacrée aux théories de la Certitude, de ses différents degrés et de ses critériums. Nous y réfuterons également le DOGMATISME, ou le système qui place *exclusivement* le critérium de la certitude dans les jugements de l'individu; et l'ACATALEPSIE, ou le système qui fonde *exclusivement*, lui aussi, ce critérium dans les jugements de la multitude; et nous montrerons que, par deux chemins opposés, ces prétendus systèmes de la certitude ne conduisent, tous les deux, qu'au SCEPTICISME. Nous y exposerons et y soutiendrons le vrai SENS COMMUN, tel qu'il a toujours été entendu par l'humanité, par rapport aux vérités naturelles, et par l'Église, par rapport aux véritées révélées; ou le système qui fait consister le critérium de la certitude dans l'union des jugements de l'homme isolé et des jugements de l'homme social, ou dans la vérité des perceptions individuelles, constatée par le consentement général, et se fortifiant de son adhésion et de son autorité.

La vraie doctrine sur la Raison et ses constitutifs essentiels, sur le Raisonnement et son mécanisme, et l'exposé des vrais principes du RATIONALISME et de la TRADITION, seront le sujet de la troisième partie.

Enfin, la quatrième partie dira ce qu'est vraiment la philosophie; quel en est le sujet, le rôle, la portée, l'importance et même la nécessité; dans quels rapports elle doit demeurer à l'égard de la religion; et ce qu'on doit penser de la distinction que nous en avons faite, en philosophie *inquisitive* ou *chercheuse*, et en philosophie *démonstrative*, auxiliaire puissante et fidèle de la vérité.

Nous allons donc aborder, dans ce *Traité*, les quatre grandes questions fondamentales de toute science, qui toutes sont palpitantes d'actualité : 1° la question DU NATUREL et DU SURNATUREL au point de vue logique; 2° la question DU DOGMATISME et DU SENS COMMUN; 3° la question DU RATIONALISME et de LA TRADITION; et 4° la question de LA VRAIE et de LA FAUSSE PHILOSOPHIE.

A l'aide de définitions exactes des mots et des choses, empruntées à l'ancienne philosophie, nous tâcherons de débrouiller ces graves questions de l'amas de contradictions et de sophismes dont l'ignorance et la mauvaise foi les ont enveloppées, et au moyen desquels elles les ont obscurcies et rendues insolubles.

Nous les poserons de la manière la plus claire et la plus précise qu'il nous sera possible. Nous prendrons ce qu'il y a de vrai dans toute opinon fausse; nous concilierons les deux systèmes opposés qui se font mutuellement la guerre, sur le même terrain. Par ce procédé, nous avons la confiance de donner le vrai système, la vraie doctrine à suivre, sur chacune des questions dont il s'agit, et de ramener la concorde entre les esprits loyaux, qui n'ont pas de parti pris, mais qui cherchent sincèrement la vérité de la lumière et la lumière de la vérité.

Notre TRAITÉ n'a rien de commun avec ces *Cours de logique* qu'on donne généralement dans les écoles, mais il peut bien en tenir lieu. La LOGIQUE, ainsi que ce mot le dit assez clairement, n'est pas l'ART DE PENSER, *Ars cogitandi;* mais c'est la SCIENCE DU VERBE DE L'ESPRIT HUMAIN (λόγου) ou de LA RAISON. La LOGIQUE ne forme donc pas la raison de l'*homme*, mais la raison du SAVANT, en lui fournissant les règles générales ou les moyens les plus propres d'atteindre, non la *simple connaissance*, mais la connaissance *scientifique* ou la *science* des choses. Ces règles et ces moyens, on les trouvera réunis et amplement exposés dans ce Traité. Ainsi donc, sans être un cours de Logique proprement dit, ce Traité est un traité de vraie Logique, et même, nous osons le dire, de grande Logique.

On n'y trouvera pas, il est vrai, un de ces Résumés de l'*histoire de la philosophie*, qu'on croit indispensables dans tout traité préliminaire de cette science. L'histoire détaillée des philosophes et de leur vie, de leurs systèmes et de leurs absurdités, de leurs sectes et de leurs variations, n'est que le grand scandale de la philosophie, et la honte éternelle de la raison humaine, prétendant marcher toute seule. De pareilles connaissances ne sont rien moins que nécessaires et utiles. Cependant nos *Préambules* en diront assez sur les principales écoles de philosophie et leurs fondateurs; sur les grandes époques et les personnages célèbres, en qui elles se sont personnifiées; comme Platon et Aristote, pour les temps anciens; saint Thomas et Descartes, pour les temps modernes; et l'*histoire de la philosophie* y sera remplacée par le tableau de l'esprit, ou par la philosophie de cette histoire.

On y chercherait aussi en vain ces préceptes, comme on va le

voir dans la deuxième partie de ce *Traité*, si nombreux, si vains, si ineptes, si absurdes, dont sont remplies les logiques ordinaires; dont ceux mêmes qui les donnent ne font pas le moindre usage, et dont maître Nicole, l'un des plus habiles fabricants de logique, a, *dans son propre cours de logique*, constaté la parfaite inutilité, dans ce passage si surprenant et si admirable par la candeur et par la véracité de la confession : « Il est certain, « par l'expérience, que, sur mille personnes qui étudient la lo- « gique, on en trouvera à peine dix qui, six mois après en avoir « achevé le cours, conservent quelques souvenirs de la logi- « que qu'elles ont étudiée (1). Si nous faisons donc, nous aussi, « de la logique, ce n'est que pour nous accommoder à *l'usage* « qui a prévalu, et qui fait une nécessité aux étudiants de connaî- « tre, au moins *grossièrement*, ce qui a été dit et enseigné sur la « logique (2). »

Nous avons donc la simplicité de croire que le jeune homme à qui on laisserait ignorer *le Nouvel Organe des sciences*, de Bâcon ; *le Discours de la méthode*, de Descartes ; *la Recherche de la vérité*, de Malebranche; la *Logique* de la Philosophie de Lyon, toute autre logique jetée au même moule, et l'*Art de penser*, de Nicole lui-même, ne perdrait rien de sérieux et d'utile; et que si, pour toute étude de la logique, on ne lui apprenait que les doctrines exposées dans ces *préambules*, on en ferait assez pour former sa raison *scientifique*, pour l'initier aux études de toute science, et pour qu'il puisse parcourir d'un pas ferme et assuré le chemin du savoir. Dans tous les cas, nous espérons que ce Traité, quel qu'il soit, sera trouvé par les lecteurs à qui nous l'adressons assez complet *pour servir d'introduction à un* Cours de Philosophie chrétienne.

---

(1) « Experientia constat, e millenis, qui Logicam docentur, post sextum a « finitis studiis mensem, *vix denos* esse, qui Logicæ *quidquam* meminerint. « (*Ars cogitandi*). »

(2) « Quia *consuetudo* necessitatem quamdam invexerit, *crassa saltem* « *Minerva*, ea sciendi, quæ de Logica traduntur. (*Ibid.*) »

PREMIÈRE PARTIE.

De la Vérité, et de la question du Naturel et du Surnaturel.

PREMIER CHAPITRE.

DE LA VÉRITÉ ET DE SES DIFFÉRENTES ESPÈCES.

§ 1. *Qu'est-ce que la Vérité? — La vérité* OBJECTIVE *et* MÉTAPHYSIQUE, *et la vérité* SUBJECTIVE *et* LOGIQUE. — *Dans ce Traité, il ne s'agit que de la vérité de cette dernière espèce.*

LA VÉRITÉ étant l'objet de la philosophie, on ne peut rien comprendre à la philosophie sans s'être formé une idée exacte de la Vérité. Avant donc d'aborder la question de l'origine, de la nature et du but de la philosophie, nous devons établir ici la vraie notion de la Vérité, et fixer le sens qu'on doit attribuer à ce mot dans toute discussion philosophique. Nous devons en distinguer les différentes espèces; nous devons nous arrêter particulièrement à la distinction des vérités *naturelles* et des vérités *surnaturelles* et *révélées*, et préciser la signification des mots : LE NATUREL et LE SURNATUREL, dont on fait un si grand usage, ou plutôt un si grand abus, dans les écoles modernes.

LA VÉRITÉ, comme il sera plus longuement expliqué dans notre *Cours de Philosophie chrétienne*, au chapitre *Terminologie des Idées*, n'est, selon saint Thomas, que L'ÉQUATION ENTRE L'INTELLECT ET LA CHOSE : *Æquatio rei et intellectus.*

Comme il y a deux espèces d'intellects, l'intellect *incréé* et l'intellect *créé*, il y a deux espèces de vérités, la vérité *objective* et la vérité *subjective*. La vérité *objective* est l'équation entre la chose et l'intellect incréé, ou l'intellect de Dieu; la *subjective* est l'équation entre la chose et l'intellect créé, ou l'intellect de l'homme.

Il y a une immense différence entre ces deux espèces de vérités. La vérité *objective* n'est, en quelque sorte, que le reflet de l'intellect divin sur la chose, donnant une telle nature, un tel être à la chose. Car, d'après saint Augustin, les choses ne sont que la réalisation des Raisons éternelles ou des conceptions de l'intellect divin ; tandis que la vérité *subjective* n'est, au contraire, que le reflet de la chose sur l'intellect humain, donnant l'idée de sa propre nature, de son propre être, à l'intellect humain. Car les conceptions de l'intellect humain ne sont que l'impression que causent en lui les natures, les êtres ou les raisons des choses.

Dans la vérité *objective*, l'intellect divin est souverainement actif, ou est cause *formelle* et *exemplaire* des choses. Car ce n'est pas parce que les choses sont ce qu'elles sont, que Dieu les conçoit ; mais c'est parce que Dieu les a, *ab æterno*, conçues comme elles devaient l'être, qu'elles sont ce qu'elles sont Tandis que, dans la vérité *subjective*, l'activité est, en certaine manière, de la part des choses : ce sont elles qui, d'après l'expression de saint Thomas, *informent* notre intellect, en imprimant en lui leur propre image, et sont la cause *formelle* et *exemplaire* des conceptions de l'intellect. Car ce n'est pas parce que nous concevons d'une telle manière les choses, qu'elles sont ce qu'elles sont; mais c'est parce qu'elles sont ce qu'elles sont, que nous les concevons d'une telle manière.

L'équation entre l'intellect divin et les choses est *infaillible*, parce que les choses ne sont et ne peuvent être que telles que l'intellect divin les a conçues, de toute éternité. Il suit de là que, comme on le prouve dans l'Ontologie, *tout être est vrai : omne ens est verum*, parce que tout être a la nature et les propriétés qui le font être ce qu'il est et ce qu'il doit être, d'après les conceptions éternelles de l'intellect divin. Ainsi, même l'or *faux*, dit saint Thomas, est *vrai ;* parce que, tout en étant de l'or *faux*, il est néanmoins du *vrai* clinquant*; Falsum aurum est verum aurichalcum.* Et c'est dans ce sens que saint Augustin a dit : La vérité est ce qui est : *Veritas id quod est*. Mais l'équation entre l'intellect humain et les choses est faillible, parce qu'il peut ne pas les concevoir comme elles sont, d'après leur nature et leurs propriétés. Tout être est toujours vrai, parce qu'il y a

toujours équation entre ce qu'il est et la manière dont l'intellect divin le conçoit. Mais toute manière dont l'intellect humain conçoit les êtres n'est pas toujours vraie, parce que bien des fois il n'y a pas d'équation entre la manière dont il conçoit la chose, et la chose telle qu'elle est en elle-même.

L'équation *infaillible*, *invariable*, entre l'intellect divin et les choses, s'appelle aussi vérité *transcendante* et *métaphysique*, parce qu'elle est spéciellement dans l'essence des choses, en tant qu'elles sont intelligibles, ou objet de l'intellect. L'équation *faillible, variable*, entre l'intellect humain et les choses, se nomme et est proprement la *vérité logique*, parce qu'elle est spéciellement dans l'esprit, le *logos* de l'homme, comme *sujet* des choses conçues. C'est-à-dire que la vérité *métaphysique* est l'être *perceptible* par l'intellect humain; et la vérité *logique* est l'intellect humain *percevant* l'être. C'est pourquoi celle-là s'appelle encore vérité *objective;* celle-ci, vérité *subjective.*

La vérité *objective* est donc la manière dont les choses *sont;* la vérité *subjective* est la manière dont l'intellect les conçoit. Une chose *est* ou par soi, ou bien par une autre *chose;* une chose est ou parce que l'être lui appartient par nature, ou parce que l'être lui est venu par communication et par emprunt. Dieu seul est de la première de ces deux manières; tout ce qui n'est pas Dieu n'a l'être que de la seconde manière. Tandis donc que toutes les choses faites n'ont l'être que par contingence et par accident, Dieu, le seul être qui a tout fait, sans avoir été fait lui-même, a l'être par essence, par nécessité. Dieu seul est à lui son propre être; Dieu seul est l'être substantiel, l'être subsistant dans toute sa plénitude en lui-même, par la nécessité, l'éternité et la perfection de sa nature. C'est pourquoi il s'est défini lui-même : CELUI QUI EST : *Qui est* (Exod. III); et a dit : JE SUIS CELUI QUI SUIS : *Ego sum qui sum.* (Ibid.)

Or, la vérité *objective* étant la manière dont la chose *est*, et ce qui n'est pas Dieu n'étant que d'une manière accidentelle, relative, contingente, il n'est qu'*accidentellement, contingemment* et *relativement* vrai. Sous le rapport métaphysique, au contraire, Dieu étant d'une manière substantielle, essentielle, nécessaire, absolue, il est *substantiellement, essentiellement, absolument* et *nécessairement* vrai sous le même rapport; il est même la seule

vérité substantielle, la seule vérité essentielle, la seule vérité nécessaire, la seule vérité absolue. C'est dans ce sens que Jésus-Christ a dit : Je suis la vérité : *Ego sum veritas* (*Joan.* XIV, 6), et que saint Jean a dit : Dieu est vérité : *Christus veritas est* (I *Joan.* V, 6). Car, comme les hommes *sont*, *vivent* et *ressuscitent*, mais, seul, DIEU est l'être substantiel, la vie substantielle et la résurrection substantielle : *Ego sum qui sum. Ego sum resurrectio et vita* (*Joan.* XI, 25) ; de même tout ce qui existe *est* vrai ; mais Dieu seul est substantiellement la vérité : *Christus veritas est.*

Dans la présente discussion sur la connaissance de la *vérité* par la raison, il ne s'agit pas de la vérité dans ce dernier sens, ou de la vérité *métaphysique* et *objective*, mais seulement de la vérité *logique* et *subjective*, que l'esprit humain possède lorsqu'il conçoit la chose comme elle est objectivement et réellement en elle-même, et qu'il y a conformité, équation entre l'intellect et la chose : *Æquatio rei et intellectus.*

§ 2. *Les vérités de l'*ORDRE SPIRITUEL *et les vérités de l'*ORDRE CORPOREL. — *Preuves que, pouvant être utiles, celles-ci ne sont nullement importantes, et que, seules, celles-là sont nécessaires à l'homme et à la société.* — *D'après le langage des philosophes, sous le nom* VÉRITÉ, *au sens absolu, on n'entend que les vérités religieuses, métaphysiques et morales.*

Tout ce qui existe est esprit ou corps. L'intellect humain peut se former des conceptions de tout ce qui existe, et, selon qu'il y a équation entre ces conceptions de l'intellect et les choses conçues, il peut en posséder la vérité *logique*. Les vérités logiques sont donc de deux espèces, elles aussi : les vérités dont le terme de l'équation est un être spirituel, et qui se disent *vérités de l'ordre spirituel*, et les vérités, dont le terme de l'équation est un être corporel, et qui se nomment *vérités de l'ordre corporel.*

Les vérités logiques de la première catégorie regardent Dieu, ses attributs et ses perfections ; la nature, les facultés de l'âme humaine, l'origine de l'homme, sa fin immédiate, sa fin dernière et les moyens de les atteindre ; les rapports de l'homme avec Dieu, avec lui-même et avec ses semblables, ou les lois de toutes les espèces, et leur origine, leur but, leur force obligatoire et leur sanction.

Les vérités logiques de la seconde catégorie ont pour terme d'équation les êtres matériels ou les corps, leur origine, leurs éléments, leur nature, leurs propriétés, leurs conditions, leurs forces, leurs rapports mutuels et leurs rapports avec les êtres spirituels.

Pour atteindre son but et sa perfection, pour être ce qu'il doit être, dans l'ordre religieux, politique, civil, moral, humanitaire, l'homme n'a vraiment besoin que de la possession des vérités de l'ordre *spirituel*. Il en est de même de la société, car ce sont la vérité des croyances, la justice des lois, l'honnêteté des mœurs, le respect, l'amour du devoir et l'esprit de dévouement, bien plus que les avantages matériels, qui sont la base de son existence et les conditions de sa civilisation, de sa force, de sa prospérité et de sa durée.

Les investigations sur les choses purement matérielles, et qui n'ont pas de rapports à l'ordre intellectuel et moral, sont pour la plupart vaines, peu utiles et nullement nécessaires.

Si, après de longues recherches sur les causes de certains phénomènes physiques, on ne parvient pas à les deviner, on n'en est que pour la perte de son temps. Si on ne connaît pas la nature des corps, ou qu'on se trompe sur les éléments qui les composent, on n'en continue pas moins à s'en servir et à utiliser leurs qualités connues. Mais si l'on ne connaît pas Dieu et ses attributs, l'homme et son origine, sa fin et ses devoirs, ou bien qu'on se trompe ou qu'on prenne le faux pour le vrai sur de tels sujets, tout est compromis, tout est perdu; il n'est pas de bonheur possible pour l'homme pendant la vie et après la mort. Ainsi, tandis que les systèmes physiques changent, comme les modes et comme les mots; et que chaque siècle a sa physique, que le siècle suivant rejette pour y en substituer une nouvelle : *Multa renascentur, quæ jam cecidere, cadentque,* sans que la condition morale de l'homme et l'ordre social en soient troublés le moins du monde ; tout changement, au contraire, toute altération dans les croyances religieuses et morales d'un peuple, se traduisent par des changements et par des altérations dans sa manière d'être, et en font le bonheur ou le malheur, en assurent l'existence ou en amènent la destruction. Voilà pourquoi, en philosophie, le mot « Vérité » ne signifie que les équations entre l'intellect et la nature, et les rapports

des êtres spirituels. Développons encore davantage cette importante thèse.

La connaissance des vérités de l'ordre purement *corporel* est, sans doute, très-utile. Elles fournit et facilite à l'homme les moyens de conserver sa vie terrestre, et l'aide à tirer de la nature corporelle tout ce qui peut améliorer les conditions de son existence, et la lui rendre supportable et même agréable. Mais, sous d'autres rapports, elle ne lui est nécessaire que dans une mesure très-restreinte, en tant que ces vérités de l'ordre matériel sont liées aux vérités de l'ordre spirituel, comme le sont les vérités sur l'origine de la matière par création, sur la contingence des lois de la nature, sur l'action réelle des causes secondes, même corporelles, sur l'inertie de la matière, sur l'impossibilité que le mouvement des corps ait sa cause dans le corps, et d'autres vérités de la même espèce qui ont un rapport nécessaire avec les dogmes de l'unité de Dieu, de la création du monde du néant, de la pluralité des substances, du gouvernement de la Providence, de la possibilité des miracles, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. C'est pourquoi, dans les cours modernes de philosophie, on traite de cette partie de la *physique* dans la *métaphysique*, sous le nom de COSMOLOGIE. C'est avec beaucoup de raison, car, tout en ayant les corps pour objet, elles ont trait aux vérités de l'ordre spirituel, et servent à le prouver et à le faire mieux connaître. Mais quant aux vérités de l'ordre purement cosmographique, leur connaissance, réellement utile et agréable, n'est nullement nécessaire ni à l'homme ni à la société.

En effet, malgré l'ignorance ou le doute dans lesquels on a été, jusqu'à ces derniers temps, sur le mouvement de la terre autour du soleil, sur l'existence et le mouvement d'un grand nombre de nouvelles planètes, sur la cause de l'aurore boréale, des vents, du flux et reflux de la mer, sur la composition de l'air et de l'eau, sur la plus grande partie des éléments qui composent les corps, sur la force de la vapeur et de l'électricité, etc., l'homme, la société, le genre humain, n'en ont pas moins existé depuis six mille ans. La connaissance de ces vérités ou plutôt de ces *faits*, — car ce ne sont que des faits physiques, expliquant d'autres faits physiques, mais dont la cause véritable et la nature demeurent toujours des mystères, — la connaissance de ces vérités, dis-je, a,

sans aucun doute, aidé prodigieusement au développement des sciences, des arts, des métiers; a amélioré, sous bien des rapports, les conditions de la vie de l'homme et de la société, et a changé la face du monde. Mais pour n'avoir pas même soupçonné ce que nous savons dans les sciences naturelles, l'ancien monde n'en a pas moins eu, en grand nombre, à certaines époques et en certains lieux, ses hommes honnêtes, savants, grands et parfaits. Pour n'avoir pas su faire des chemins de fer, des bateaux à vapeur, des télégraphes électriques, plusieurs des sociétés anciennes n'en ont pas moins été vertueuses, tranquilles, riches, puissantes et heureuses. Pour être demeurée étrangère aux étonnants progrès que nous avons faits dans la science de nous procurer le bien-être matériel, le confortable et les délices de la vie, l'Europe chrétienne n'en avait pas moins heureusement résolu, dans l'ordre intellectuel, le problème de l'union de la science et de la foi; dans l'ordre politique, le problème de l'union de l'ordre et de la liberté; et dans l'ordre social, le problème de l'union et l'exercice de l'autorité et des prodiges de la charité, ou de la vraie civilisation qui ne consiste *que dans le respect et le dévouement de l'homme pour l'homme.* Tout pouvait alors se savoir, excepté l'erreur; tout pouvait se faire, excepté le mal; tout était respectable et respecté, excepté l'injustice et le crime; tandis qu'aujourd'hui, malgré nos inventions et nos découvertes, dans l'ordre intellectuel nous nous trouvons à la veille de perdre toute raison et toute croyance; dans l'ordre politique nous sommes menacés de devenir Cosaques; et dans l'ordre social nous touchons à la barbarie qui consiste *dans le mépris et l'exploitation de l'homme par l'homme.* Nous ne savons faire de la science qu'aux dépens de la foi, ou de la foi qu'aux dépens de la science. Nous ne savons plus ni commander ni obéir. Nos gouvernements sont arbitraires, notre obéissance est platement servile. Ballottés constamment entre le despotisme et l'anarchie, comme les anciens Romains, nous avons perdu, avec la chose, même l'idée de la liberté et de l'ordre; nous ne concevons la liberté possible que dans l'absence de tout ordre; et nous ne concevons l'ordre durable que sur les ruines de toute liberté. Dans nos sociétés, telles que le progrès humanitaire les a faites, tout est libre excepté le bien; et, par contre, l'individu, la famille, la com-

mune, la province, l'État, étant soumis à des restrictions injustes, cruelles, absurdes, qu'on appelle *lois,* tout y est confisqué, asservi, interdit, excepté l'erreur, tout y est impossible, excepté le mal. Le droit de la force a remplacé la force du droit; le principe de l'utilité a été substitué au principe de la justice; l'égoïsme est venu usurper la place du dévouement dans les bases de la société, et, n'ayant pas d'avenir parce qu'il a stupidemment abjuré tout passé, jamais l'homme n'a été plus près de la sauvagerie et la société de sa dissolution.

Voilà donc le problème, soulevé par Bayle, et discuté pendant le dernier siècle, « sur la possibilité de la vertu et du bonheur pour « la société et pour l'homme, en dehors de toutes croyances reli« gieuses, » résolu de nos jours de la manière la plus éclatante, par tout ce que nous voyons arriver sous nos yeux, et voilà même les esprits les plus esclaves des préjugés, à moins qu'ils n'aient perdu tout à fait le sens moral, obligés de reconnaître que les vérités de l'ordre purement corporel ont bien leur utilité, mais que seules les vérités de l'ordre spirituel sont nécessaires au bonheur de l'homme et à l'existence de la société.

Sans avoir atteint le suprême degré d'évidence et de certitude qu'elle a atteint aujourd'hui, cette vérité a été sentie par tous les hommes sérieux, par tous les esprits d'élite, dans tous les temps et dans tous les lieux.

Par le mot VÉRITÉ, employé sans adjonction et au sens absolu, les philosophes dignes de ce nom n'entendent que les conceptions de l'intellect humain concernant Dieu, l'homme, leur nature et leurs rapports. Soit qu'ils se plaignent que la Vérité demeure toujours cachée aux regards les plus pénétrants de l'esprit (les sceptiques), soit qu'ils se flattent de pouvoir l'atteindre par leurs moyens individuels; la *Vérité* n'est, pour eux, que l'ensemble des croyances universelles sur lesquelles tout le monde doit être d'accord, sous peine, d'après la belle expression de Cicéron, de voir disparaître toute loi, toute règle de la vie humaine : *Quibus sublatis, omnis ratio vitæ tollitur*, et par conséquent de voir disparaître aussi tout ordre, toute religion et toute société.

Non-seulement tous les auteurs inspirés de la Bible, mais aussi Confucius chez les Chinois, l'auteur des *Zend-Avesta* chez les Perses, l'auteur des *Védas* chez les Indous, les vieillards

de Memphis chez les Égyptiens, Platon et Aristote chez les Grecs, Varron et Cicéron chez les Romains, saint Augustin et saint Thomas, Suarez et Bossuet, Descartes et Malebranche eux-mêmes, chez les peuples chrétiens, sous le nom de VÉRITÉ, ont toujours fait allusion aux vérités logiques concernant les rapports, de toute espèce, des êtres intelligents entre eux et les rapports des corps avec la nature et les propriétés des esprits, ou bien aux vérités logiques de l'ordre spirituel, et nullement aux vérités logiques de l'ordre purement corporel et physique.

La science moderne elle-même, qui a répudié toutes les traditions, a conservé celle-ci. Non-seulement les philosophes chrétiens jusqu'à Rosmini, mais aussi nos philosophes païens, les rationalistes de toutes les nuances et de toutes les écoles, y compris Hegel, Cousin, Simon et Renan, ont, dans tous leurs cours, dans tous leurs écrits, attribué la même signification au mot VÉRITÉ. Voilà le sens que ce mot a généralement en philosophie, et que nous aussi lui donnerons dorénavant dans cet ouvrage.

§ 3. *Les Êtres de* NATURE *et les Êtres de* RAISON. — *Ce que sont les vérités* GÉNÉRALES *et les vérités* PARTICULIÈRES.

Les vérités sont, en troisième lieu, ou *universelles* ou *particulières*.

Il n'existe dans l'Univers que des êtres déterminés, ayant telle nature et telles propriétés ; mais les natures et les propriétés générales de ces êtres, et qui sont communes à tous les êtres ou à une série spéciale d'êtres, n'existent pas, séparées de leur sujet. Cependant on ne les appelle pas moins des *êtres*, elles aussi ; seulement on les dit : *Êtres de raison*, tandis qu'on nomme tous les autres êtres : *Êtres de nature*.

Les êtres de nature sont donc ceux qui ont ou peuvent avoir une existence *physique*, et qui existent ou peuvent exister dans la *nature*. Les êtres de raison sont ceux qui n'ont et ne peuvent avoir qu'une existence purement abstraite et *intentionnelle*, et qui n'existent et ne peuvent exister que dans l'*intellect*.

Les êtres de nature sont ou peuvent être des réalités naturel-

les ; les êtres de raison ne sont que des conceptions exclusivement intellectuelles. Ce sont les manières variées dont l'intellect conçoit et résume sous une pensée unique la nature et les propriétés communes de différents êtres, ou renferme plusieurs êtres dans une seule catégorie.

Dieu, les hommes, les brutes, les plantes, les minéraux, les liquides, les impondérables, etc., sont des êtres de nature, parce qu'ils sont des réalités naturelles et ont une existence physique dans la nature. Mais le *genre*, l'*espèce*, l'*essence*, la *quantité*, la *qualité*, et tous les *accidents* de toute espèce, ne sont que des *êtres de raison*, parce qu'ils ne sont que de pures conceptions intellectuelles, n'ayant qu'une existence exclusivement intentionnelle dans la raison.

En effet, il existe le *genre* humain et les différentes *espèces* des animaux ; il existe des êtres, ayant telle *essence*, telle *quantité* et telles *qualités ;* il existe des hommes vertueux ou vicieux, savants ou ignorants ; il existe des corps grands ou petits, beaux ou laids, etc. ; mais le *genre*, l'*espèce*, l'*essence*, la *quantité*, la *qualité*, l'*accident*, la *vertu*, le *vice*, la *grandeur*, la *petitesse*, la *beauté*, la *laideur*, séparés de tout sujet, n'existent physiquement pas ; ils n'existent qu'intentionnellement dans l'intellect et ne sont que des conceptions générales, sous lesquelles l'intellect conçoit les êtres particuliers. Bref, les êtres de raison sont les IDÉES ou les raisons éternelles des choses qui, comme il sera amplement expliqué plus loin dans le premier volume de notre *Cours*, se trouvent de toute éternité dans l'intellect divin, et que, par un reflet de l'intellect divin sur l'intellect humain, l'intellect humain se forme tout à fait ressemblantes à ce qu'elles sont dans l'intellect divin.

Je vois CET homme, et, dépouillant l'image qui s'en reproduit dans ma fantaisie, de toutes les conditions qui l'individualisent, mon intellect y *lit dedans* (*intus legit*) l'homme, la nature, l'essence de l'homme ; se forme l'idée de la nature humaine ; et dans cette idée, et par cette idée, il conçoit et connaît *tout* homme, tous les hommes. C'est de la même manière qu'en voyant CE chien, je me forme l'idée DU chien ; qu'en connaissant CET être vrai, bon, grand, puissant, beau, coloré, sonore, etc., e me forme l'idée de l'être vrai, bon, grand, etc., ou l'idée

du vrai, du bien, de la grandeur, de la puissance, de la beauté, de la couleur, du son, etc. Les idées ne sont donc que les conceptions universelles ou les êtres de raison que notre intellect se crée à l'occasion des êtres particuliers ou des êtres de nature.

Or, la vérité étant *l'équation entre l'intellect et la chose,* les équations entre l'intellect et la manière dont il conçoit, connaît les êtres de raison ou les idées universelles, se disent *vérités universelles;* et les équations entre l'intellect et la manière dont il conçoit les êtres de nature ou la nature et les propriétés des êtres particuliers, s'appellent *vérités particulières.*

Ainsi, qu'un être ne peut pas être et non être en même temps; que l'Être infini ne peut avoir ni commencement ni fin; que l'Être fini ne peut s'être donné à lui son propre être; que le tout est plus grand que la partie; qu'il n'y a pas d'effet sans cause; que telles ou telles propriétés constituent la nature de telles et telles espèces d'êtres, etc. : ce sont là des vérités *universelles.* Que Dieu a toujours été et ne cessera jamais d'être; que le monde n'a pas toujours existé, ne s'est pas donné l'être à lui-même, mais a été créé du néant; que telle chose est plus grande ou plus petite que telle autre; que tel effet est l'œuvre de telle cause; que l'homme est un animal intellectif; que la brute est un animal sensitif, etc.: ce sont là des *vérités particulières.* En sorte que les *vérités générales* sont les conceptions des propriétés, des natures générales communes à tous les êtres ou à une telle série d'êtres indéterminés; les *vérités particulières* sont les conceptions des propriétés et de la nature particulière et propre à tel ou tel autre être déterminé. On verra tout à l'heure combien est grande l'importance de cette dernière distinction des vérités.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DES DIFFÉRENTS ÉTATS DE NATURE, ET DU NATUREL ET DU SURNATUREL DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA VÉRITÉ ET AVEC LA NATURE DE L'HOMME.

§ 4. *Les quatre états de Nature de l'homme. — Qu'est-ce que sont le Naturel et l'*ÉTAT DE PURE NATURE *de l'homme? — Cet état était possible, quoiqu'il n'ait jamais existé. — Ce que, dans l'état de pure nature, aurait été l'homme, par rapport à l'âme, au corps, et sa dernière fin.*

ENFIN, on distingue les vérités en *Vérités naturelles* et *Vérités surnaturelles*. Mais, afin de faire bien comprendre ce que sont les vérités de ces deux catégories, il est nécessaire de rappeler aussi la doctrine théologique *des différents états de nature*.

La théologie distingue quatre *états* ou quatre conditions différentes, dans lesquelles la nature humaine tout entière a pu se trouver et se trouve sur cette terre, par rapport à sa dernière fin, selon les dispositions de la providence de Dieu. Ce sont : 1° l'*état de pure nature;* 2° l'*état de la nature intègre;* 3° l'*état de la nature innocente et de la justice originelle*, et 4° l'*état de la nature déchue et réparée par Jésus-Christ.*

Le NATUREL, pour les êtres créés, est ce qui est en harmonie avec leur nature, leurs propriétés, leurs forces, leurs besoins, leurs tendances et leur fin. Ce qui en est en dehors ou en dessus se dit *surnaturel.* Le SURNATUREL est donc ce qui dépasse l'ordre, les forces et les exigences de la nature de l'être créé.

Ainsi, par exemple, qu'un corps vivant meure, c'est *naturel;* qu'un corps mort ressuscite, c'est *surnaturel.* Que l'être *intelligent* comprenne, raisonne, veuille ce que, d'après le degré de perfection de sa nature, il est capable de comprendre, de raisonner, de vouloir; que l'être *sensitif* sente, choisisse, et se meuve d'un mouvement progressif; que l'être *végétatif* se nourrisse, grandisse et se reproduise; et enfin que l'être inanimé demeure inerte ou incapable de se donner lui-même le mouve-

ment ou le repos (1), ce sont là des phénomènes fort *naturels*. Mais, que l'être inanimé se meuve du mouvement intrinsèque de l'être végétatif; que l'être végétatif exécute les actes de l'être sensitif; que l'être sensitif accomplisse quelqu'une des fonctions de l'être intellectif; que l'être intellectif créé sache et fasse ce que seul l'ÊTRE INCRÉÉ peut faire et savoir; ou qu'il le connaisse et le possède d'une manière qui surpasse sa nature, son mérite, sa capacité, ses forces, ce sont là des phénomènes tout à fait *surnaturels;* c'est ce qu'on appelle *miracle*, ou ce qui ne peut être produit que par la vertu, par l'action immédiate et directe de l'Auteur de tous les êtres, qui, seul, quand et comme il lui plaît, peut en dominer la nature, en suspendre ou en dépasser les lois, parce que, essentiellement *contingentes*, ces lois n'ont et ne peuvent avoir rien de nécessaire, de fatal, pour Celui qui, d'après ses *raisons éternelles*, les a librement établies. Appliquons cette doctrine à l'homme, en particulier, dont il s'agit dans ce moment, et tâchons de fixer ses rapports avec les vérités naturelles et surnaturelles.

Après avoir créé les êtres qui comprennent, sans sentir, les Anges; et les êtres qui sentent, sans comprendre, les brutes : afin qu'il y eût ordre dans ses œuvres et une liaison qui en fît une échelle, un ensemble, un tout, Dieu voulut créer aussi l'homme, qui, être à la fois *intelligent* et *sensitif*, réunît en lui la nature de la brute et celle de l'ange.

Dans ce dessein, tout à fait libre, de sa sagesse, de sa puissance et de sa bonté, à l'égard de l'homme, Dieu ne lui devait (2) que les facultés, les forces, la fin et les moyens de l'at-

---

(1) Ces différents actes de la vie des êtres vivants et de l'existence des êtres inanimés seront expliqués dans notre *Cours*, au *Traité de l'âme*.

(2) Les grands penseurs d'aujourd'hui, dont cependant rien n'est plus petit que la pensée, en sont toujours à réclamer, d'*une manière absolue*, en faveur de l'homme, même vis-à-vis de Dieu, les droits de la nature et de la raison, et *ce que Dieu doit à l'homme*, sans se douter le moins du monde que de telles réclamations sont niaises et absurdes lorsqu'elles ne sont pas impies. L'homme a bien des droits absolus aussi bien que des devoirs, par rapport aux autres hommes; mais il n'a, par rapport à Dieu, que des droits *relatifs*, et dont le titre premier, c'est sa libéralité. Celui qui lui a tout *donné*, même l'être, ne lui *doit* rien, excepté ce qu'il a décidé librement et qu'il a promis de lui

teindre, propres à la nature *intelligente* et à la nature *sensible* que, dans ce merveilleux être, il avait unies ensemble sans les confondre, et ne lui devait ces choses que dans la mesure des exigences de ces deux natures, telles qu'il les avait conçues et fixées de toute éternité; en un mot, Dieu ne lui devait ni plus ni moins que ce que l'homme aurait eu dans l'état que la théologie appelle *état de pure nature.*

Cet état n'a jamais existé; mais, d'après la doctrine catholique, et contre l'erreur de Baïus et de son disciple Jansénius, il pouvait bien exister. Car Dieu pouvait bien créer l'homme dans un état où il n'aurait eu que les perfections essentielles de sa nature, et les facultés en harmonie avec ces perfections, où il aurait participé à l'action providentielle de Dieu, mais il n'aurait pas eu une fin de l'ordre surnaturel, et où il aurait été étranger au péché originel et à ses suites; mais aussi il n'aurait eu aucune part aux dons *surnaturels*, qui, étant en quelque sorte l'auréole de l'Être incréé, les traits distinctifs de la nature divine, ne peuvent *naturellement* convenir à aucun être créé, et ne sont pas dus à la nature humaine. Or, voici ce que serait l'homme en l'*état de pure nature.*

L'objet naturel de tout être capable de comprendre et de vouloir, est de posséder la Vérité souveraine dans son intellect par la connaissance, et le souverain Bien dans son cœur par l'amour. Dieu étant cette Vérité et ce Bien, en tant qu'être intelligent, l'homme, à l'*état de pure nature,* aurait donc le *droit* (1) d'avoir pour sa fin dernière et pour terme de sa béatitude natu-

---

donner. L'artisan *doit*-il la moindre chose à l'œuvre toute gratuite de ses mains? Donnant à tous abondamment : *Qui dat omnibus affluenter* (*Jacob.* I, 5); n'ayant rien reçu de personne, Dieu, dit saint Paul, ne doit rien à personne : *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei* (*Rom.* XI, 35)? Seulement, comme il est propre à tout être intelligent, opérant pour une fin, d'y proportionner les moyens; Dieu, ayant créé l'homme pour une fin, devait à sa sagesse, *dans laquelle il a tout fait* (*Psal.* 103, 24), d'harmoniser notre nature avec sa fin, et de lui donner des facultés, des tendances et des forces, aptes à l'atteindre. Ce n'est que dans ce sens que Dieu nous *doit* quelque chose, c'est-à-dire parce qu'il ne peut être absurde, ni se contredire, ni manquer à sa parole. Mais ne *devoir* qu'à ces titres, c'est moins devoir à un autre que devoir à soi-même.

(1) Toujours dans le sens indiqué dans la note qui précède.

relle, au moins la contemplation abstractive de Dieu, et l'amour nécessaire à la hauteur d'une telle contemplation. Mais il aurait aussi le devoir et la possibilité, au moyen du concours d'une providence particulièrement favorable, d'accomplir de bonnes œuvres naturelles, et par elles de mériter, d'après la théologie, cette béatitude, pendant cette vie, et même après la mort, au moins par rapport à l'âme, qui est naturellement immortelle (1). Quant au corps, l'immortalité ne lui est due d'aucune manière. Il est vrai que, d'après l'Écriture, Dieu aurait créé l'homme immortel, même par rapport au corps. Mais ce ne fut, comme l'a observé saint Thomas, qu'en accordant à ce corps, *naturellement* corruptible et mortel, une certaine incorruptibilité, ou quelque chose en dessus de ce qui lui était dû *en vertu de ses exigences naturelles;* c'est-à-dire que l'homme, demeurant fidèle à Dieu, n'aurait échappé à la mort que par un privilége *surnaturel*, comme c'est par un privilége de la même espèce qu'il ressuscitera un jour. Nous ne soutiendrons donc (*Cours*, vol. II, pag. 560), à la suite d'une belle parole du même saint Docteur, comme une chose *naturelle*, la résurrection des morts : *Resurrectio quantum ad finem naturalis est* (*Sum. Cont. Gentil.* (lib. IV, c. 81) que, supposé le présent état de *nature réparée* par le Christ, et rendue à ses anciens priviléges *surnaturels*.

D'après le but que Dieu s'est proposé en créant l'homme, d'unir en lui le degré *infime* de la nature intellective et le degré *suprême* de la nature sensitive, et d'en faire le trait d'union entre ces deux natures; l'homme devait avoir l'appétit sensitif ou la concupiscence, aussi bien que l'appétit intellectif ou la volonté. Mais dans l'état de pure nature, cette concupiscence ne serait pas l'entraînement vers le mal, mais la tendance vers les biens sensibles, ce qui ne serait pas un défaut, répugnant à la raison droite, mais une perfection de sa nature, parce que cette tendance est, dans l'homme, le principe des actes nécessaires à la conservation de son être corporel. Dans tous les cas, dans l'état de *pure nature*, cette concupiscence n'aurait pas été si

---

(1) « Homo, in statu naturæ puræ, post mortem beatitudine sua naturali frue-
« retur in altera vita, saltem secundum animam quæ naturaliter immortalis
« est (ANTOINE, *Tract. de Gratia*). »

violente qu'elle l'est dans l'état de la nature déchue. Cependant, comme il est très-naturel, pour un être intelligent uni à un corps, que ses connaissances, d'après l'expression de saint Denis l'Aréopagite, commencent, au moins pour la plupart des cas, par les sens, et que l'appétit sensitif soit mu par les objets perçus par le corps, il est naturel que cet appétit prévienne l'attention de la raison et s'enflamme des désirs des biens sensibles, même malgré la volonté. La lutte donc, entre l'appétit sensitif et l'appétit rationnel, et les mouvements désordonnés du corps, prévenant les désirs de l'esprit, seraient très-naturels dans l'homme de la *pure nature*. Car, comme il a été décidé par l'Église, toujours contre Baïus et sa secte, la sujétion parfaite de la chair à l'esprit, des mouvements corporels aux fonctions rationnelles, est un privilége de ce que la théologie appelle l'état de *nature intègre*, nullement dû à l'état de *pure nature* (1).

Seulement, dans ce dernier état, le tempérament du corps, l'équilibre des humeurs et du sang, la disposition des organes, seraient tels que les mouvements désordonnés, dont il s'agit, n'auraient pas été si fréquents ni si entraînants qu'ils le sont maintenant. Par conséquent, la volonté aurait pu les réprimer plus facilement, et éprouver moins de difficulté pour la pratique du bien; et, quoique privé du don ineffable de l'INTÉGRITÉ, l'homme aurait pu atteindre sa béatitude naturelle.

Tout en étant bonne, la *pure nature*, —parce que tout ce que Dieu fait est bon, — cependant, dans cet état, l'homme aurait une propension naturelle pour des actes corporels défendus par la raison; mais cette propension découlerait de sa nature, non en tant que *bonne*, mais en tant que *défectible*, propriété inséparable de tout être limité, et dès lors imparfait. Elle serait l'œuvre non du péché, mais d'une imperfection tout à fait naturelle.

« Dans l'état de pure nature, dit toujours la théologie, l'homme « pourrait moralement observer toute la loi naturelle et éviter « tous les péchés mortels, pour l'amour de la vertu et de l'hon-

(1) Saint Pie V a condamné cette proposition de Baïus : INTEGRITAS *primæ conditionis non fuit indebita naturæ humanæ, sed naturalis ejus conditio.*

« nêteté. Car, dans un tel état (où le péché originel, qui a rendu à « Dieu la nature humaine odieuse, n'aurait pas lieu), la Providence « lui aurait été plus favorable, au moins tant qu'il n'eût pas pé- « ché. D'autre part, la concupiscence ne l'eût pas poussé avec « tant de force vers le mal, ni ne lui eût rendu le bien aussi diffi- « cile qu'elle le lui rend à présent par suite de la corruption « que le péché originel a introduite dans notre nature. Enfin il « n'aurait pas été assujetti au démon; car, comme l'enseigne « le concile de Trente, ce n'est que par la faute de nos pre- « miers parents que leur race est tombée sous l'empire de Sa- « tan (1). »

§ 5. *Qu'est-ce que l'État de* NATURE INTÈGRE, *et de* NATURE INNOCENTE? — *Le premier homme a été créé dans ce double état. — Quelle aurait été, dans cet état, la condition de l'homme dans ce monde et dans l'autre?*

L'état *de la nature intègre* est celui dans lequel, outre son essence, ses facultés, ses puissances naturelles et sa participation au concours d'une providence particulière, qui lui a été toujours nécessaire, l'homme aurait joui d'une domination parfaite de la part de son intelligence sur la partie inférieure, de son appétit intellectif sur son appétit sensitif, et de son esprit sur sa chair; en sorte qu'aucun mouvement désordonné de la concupiscence n'aurait jamais prévenu en lui l'usage de la raison, ni le consentement de la volonté (2). Cet état, qui n'était nullement dû

(1) « Homo in statu naturæ puræ posset etiam moraliter servare totam legem « naturalem et vitare omnia peccata mortalia et quidem ex affectu virtutis et « honestatis. Nam, in hoc statu, favorabiliore Providentia gauderet, quandiu sal- « tem non peccaret; non tantum compelleretur a concupiscentia ad malum, nec « ab ea tantam pateretur difficultatem ad bonum, quantum nunc patitur ob « naturæ corruptionem peccato originali inductam; nec etiam subjiceretur dæ- « moni, cujus servituti obnoxii sunt homines in statu naturæ lapsæ propter « peccatum originale, ut docet concil. Tridentinum, sess. V, canon. I (Antoine, « *loc. cit.*). »

(2) De ce qu'on appelle nature *intègre* l'état où l'homme a joui d'un si grand privilége, il ne s'ensuit pas que l'etat de *pure nature*, s'il avait existé, n'eût pas été parfait. Tout être que Dieu fait, possédant *tout ce* qui convient à la nature que Dieu lui a donnée, est *parfait*; et, *dans ce sens*, il est *intègre*. Par ce mot, attribué au deuxième état de nature, on n'entend qu'un don *de*

à l'homme, a cependant été l'état que, dans sa bonté, Dieu lui donna, et dont Adam jouit jusqu'au moment où il s'en rendit indigne par son péché.

Il en est de même du troisième état, que la théologie appelle *État de la nature innocente* et *de la justice originelle ;* état dans lequel Dieu avait aussi daigné placer l'homme de la création primitive. Cet état impliquait un grand nombre de dons divins, de priviléges, accordés à l'âme et au corps de l'homme, et étrangers même à l'état de *nature intègre,* et, à plus forte raison, à l'état de *pure nature.*

Dans cet état, Adam 1° eut un corps parfait dans toutes ses parties et immortel; et, demeurant fidèle à Dieu, il aurait été exempt non-seulement de la mort, mais aussi de toutes ces espèces de douleurs, de maladies, d'incommodités, de misères auxquelles nous sommes maintenant assujettis. 2° Il eut la science des choses naturelles, en rapport avec son âge et sa condition, et la connaissance des choses surnaturelles, savoir : de Dieu et de ses mystères. Car, d'après saint Thomas, « Adam, in« nocent, eut la foi explicite de l'incarnation du Verbe comme « moyen d'arriver à la gloire. » 3° Il avait, pour sa dernière fin naturelle, un don tout à fait surnaturel, la Possession de Dieu par la *vision intuitive* et l'*amour jouissant* (*per amorem fruitivum*). 4° Outre le titre et la destinée à cette béatitude surnaturelle, il reçut la grâce sanctifiante, les habitudes surnaturelles de Foi, d'Espérance et de Charité, des dons du Saint-Esprit, des vertus morales surnaturelles, et une grande facilité à exercer les actes de toutes les vertus. 5° L'appétit sensitif était en lui parfaitement soumis à l'appétit rationnel ; en sorte que sa volonté ignorait tout mouvement désordonné, la poussant vers le mal ou l'éloignant du bien, ou lui rendant difficile la pratique de la vertu; et il n'éprouvait aucun mouvement de l'appétit sensitif, prévenant ou contrariant les actes de la volonté.

---

plus, qui a élevé, ennobli davantage, et en quelque sorte complété une nature qui, sans ce don, n'en aurait pas moins été, *dans son genre*, entière et parfaite.

§ 6. *État de la* NATURE DÉCHUE *et* RÉPARÉE PAR LE CHRIST. — *Ses inconvénients et ses avantages.*

Enfin, la théologie admet un quatrième état de l'homme : c'est l'état de misères, de malheurs de toute espèce où il est tombé par son péché, et duquel il a été relevé par les mérites de Jésus-Christ; c'est, en un mot, l'état actuel de l'humanité, et qui s'appelle l'*État de la nature déchue et réparée par le Christ.*

Dans cet état, *tout l'homme se trouve,* d'après l'expression du concile de Trente, *changé en pire, par rapport à l'âme et par rapport au corps* (Sess. IV, *can.* I). Ayant perdu tous les dons surnaturels de la *nature intègre* et *de la justice originelle,* dont Dieu l'avait enrichi en le créant dans ces états, il éprouve en lui-même, de la part de l'appétit sensitif ou de la concupiscence, une opposition plus forte à l'appétit intellectif ou à la volonté, des mouvements désordonnés des sens plus fréquents et plus violents, et des obstacles plus forts dans la pratique du bien. Sans la grâce intérieure qui le prévienne, il ne peut rien vouloir, rien faire, rien accomplir et même rien commencer, qui ait rapport à la vie éternelle, à la vision intuitive, à l'amour jouissant de Dieu, à la béatitude surnaturelle qui est cependant demeurée toujours sa fin dernière. Dépouillé de la robe nuptiale de la grâce sanctifiante, défiguré par la tache originelle qu'il reçoit avec la vie, il ne peut être admis au festin éternel, à l'intuition et à la possession de Dieu; mais *les ténèbres extérieures* sont son éternel partage ; et, condamné à mourir par rapport au corps, il est mort, même avant de naître, par rapport à l'âme.

Mais ces inconvénients se trouvent réparés par la rédemption du Christ, dans ceux qui s'en appliquent les mérites, par la participation aux sacrements qu'il a institués ; car le baptême leur rend, avec la grâce sanctifiante, et le titre d'adoption d'enfant de Dieu, les habitudes surnaturelles de foi, d'espérance et de charité, les dons du Saint-Esprit, le pardon de toute coulpe et l'exemption de la peine sans fin, la résurrection du corps pour qu'il partage le sort éternel de l'âme, la vision et la possession béatifique de Dieu ; en un mot, l'homme régénéré par le baptême reprend les plus importants priviléges de la *nature innocente* qu'il avait perdus par la faute originelle : comme il reprend par le sacre-

ment de la Pénitence les biens surnaturels qu'il a perdus par ses péchés actuels.

Les infidèles, d'après la théologie catholique, participent, eux aussi, à cette grande et ineffable Réparation de la nature déchue; dans ce sens, que, même sans connaître le Christ, ils reçoivent TOUS, par ses mérites, les grâces suffisantes par lesquelles ils peuvent lever les obstacles qui les empêchent de venir à la Foi; et qu'en coopérant à ces grâces, qui ne sont refusées à personne, ils en reçoivent d'autres plus propres et plus prochaines pour l'œuvre de leur salut.

Il est vrai qu'afin que l'homme se rappelle toujours la sublimité de l'état primitif duquel le péché l'a fait déchoir, la Réparation par le Christ n'a ni rendu à la nature humaine le privilége de la *nature intègre*, de jouir d'un domaine parfait sur l'appétit sensitif, et de ne pas éprouver les mouvements de la concupiscence et la rébellion des sens, ni ne l'a affranchie des peines, des douleurs, des maladies et de la nécessité de mourir, que lui a values la faute de son Chef. Mais, sans compter que par les mérites du Christ, la mort de notre corps qui aurait dû être perpétuelle, n'est plus que temporaire, la nature humaine, *actuellement réparée*, comme il arrive dans les personnes baptisées, se trouve amplement dédommagée des souffrances corporelles auxquelles elle est restée assujettie, même après la Rédemption, par la jouissance des plus grands avantages spirituels que cette Rédemption lui a procurés; car l'état de la *nature réparée* est, pour l'homme qui en partage les effets, un état de lois plus nobles, de vertus plus élevées, de rites plus saints, de mystères plus sublimes, de grâces plus abondantes, de priviléges plus splendides, d'une connaissance plus étendue des attributs de la nature divine et de ses ineffables rapports avec la nature humaine, de récompenses plus copieuses, de sacrements plus efficaces, d'une union avec Dieu plus intime, et d'un bonheur plus complet et plus parfait.

§ 7. *Ce qu'est le* NATUREL *et le* SURNATUREL *pour l'homme. — La révélation primitive et la révélation évangélique.*

Par cette doctrine sur les différents états de notre nature, l'on comprend facilement que le NATUREL n'est pour l'homme que ce

qui est exigé par sa nature intellective et sensitive à la fois, ou ce qui aurait constitué l'homme de l'*état de pure nature*, si Dieu l'avait placé, comme il pouvait bien le faire, dans cet état; et le Surnaturel comprend tout ce qu'il a plu à la bonté infinie d'accorder à l'homme, de dons, de priviléges et de grâces en dehors et au-dessus de ce qui pouvait lui convenir dans l'état de *pure nature*, en le créant dans l'état de la *nature intègre* et de la *nature innocente*, et en lui rendant, par la Réparation du Christ, plus qu'il n'avait perdu par la déchéance de son état primitif.

Par la même doctrine, l'on comprend facilement aussi que, lorsqu'il s'agit de l'homme en particulier, les *vérités naturelles* ne sont que les connaissances ou les équations de notre intellect avec les conditions de l'homme de *pure nature;* et que les *vérités surnaturelles ou révélées* ne sont que les connaissances ou les équations de notre intellect avec les conditions de l'homme de *la nature intègre,* de *la nature innocente* et de *la nature réparée.*

Mais il ne faut pas prendre dans un sens exclusif et absolu les mots *vérités naturelles et vérités surnaturelles et révélées,* communément en usage pour désigner ces deux ordres bien distincts de vérités; car, *sous certains rapports et dans un certain sens,* les vérités qu'on appelle *naturelles* sont aussi réellement *révélées* que les vérités *révélées;* et les vérités qu'on nomme *surnaturelles* et *révélées* sont aussi *naturelles* que les *vérités naturelles.*

Il n'y a que les philosophâtres de l'école matérialiste, dont l'esprit est aussi épais que la matière, et la science aussi courte que le néant, qui aient pu inventer, exhumer et propager de nos jours, au grand scandale et à la honte ineffaçable de l'*âge des lumières*, l'absurde et ignoble hypothèse, que nous avons rappelée et flétrie plus haut, de l'homme, sorti bête des mains de la nature, et devenu homme ensuite par ses propres efforts. Le simple bon sens et l'histoire, les traditions constantes et uniformes de tous les peuples et la Révélation biblique protestent contre cette monstrueuse erreur, sortie, comme un insecte venimeux, du cœur corrompu d'un athée, et qui conduit droit à l'athéisme, ou plutôt qui n'est que l'athéisme même dans toute sa crudité.

D'après l'Écriture sainte, dès le premier instant de sa création, l'homme fut une âme complétement et parfaitement vivante : *Factus est homo in animam viventem* (GENES. II); c'est-à-dire qu'il ne fut pas seulement un *corps vivant* par l'âme, mais aussi une *âme vivante* par la grâce et la vérité, parce que, comme la vie physique consiste dans l'union de l'âme avec le corps, et la vie morale dans l'union de la grâce avec le cœur, la vie intellectuelle consiste dans l'union de la vérité avec l'esprit. Ainsi donc, en même temps que Dieu vivifia le corps du premier homme en lui inspirant l'âme, et qu'il sanctifia son âme en lui conférant la grâce, il éclaira son esprit en lui révélant la vérité et toute vérité; car il lui révéla d'une manière claire, distincte et parfaite, le monde corporel et visible et le monde invisible et spirituel; la nature et les propriétés des corps, l'essence et les facultés de l'esprit (1), leur origine, leurs rapports mutuels et leur fin. Il lui dit que son propre corps et son propre esprit forment un composé substantiel, une personne, un suppôt, substantiellement un, dans l'unité d'un même être. Il lui apprit, en même temps, les plus grands mystères de la nature divine, l'Incarnation du Verbe éternel; la fin surnaturelle qu'il lui avait destinée, la dernière béatitude dans la gloire du ciel qu'il aurait gagné par sa coopération à la grâce et par sa fidélité à accomplir ses devoirs sur cette terre. Il lui découvrit, en un mot, toutes les lois de la nature et toute l'économie de la grâce; tout l'ordre naturel ou de l'homme de *pure nature*, tel que Dieu aurait pu le créer sans lui donner rien de plus, et tout l'ordre surnaturel de l'homme, ou de la *nature intègre* et de la *nature innocente* et enrichie de la *justice originelle*, ou de l'homme tel que Dieu avait voulu le créer, en l'éle-

(1) Dans son livre *De Divinatione,* Cicéron soutient « qu'en vain la Nature « aurait créé les mines dans les entrailles de la terre, si elle (la Nature) n'en « avait révélé à l'homme l'existence; et qu'il en est de même de tout ce que la « Nature a fait pour l'homme dans l'ordre spirituel. » Saint Thomas ne dit rien de plus, dans son admirable Traité *De Scientia primi hominis.* Voilà donc Cicéron *traditionaliste*, parlant du premier homme comme un docteur de l'Église, affirmant que la nature ou Dieu a tout dit au premier homme; réfutant lui-même Cicéron *philosophe*, qui avait prétendu, comme on l'a vu plus haut, que l'homme a eté bête au commencement; et confondant toutes les bêtes-philosophes qui auraient soutenu la même bêtise.

vant, de plus, par un excès de sa libéralité, à l'état déifique ou à la société et à la communauté des biens de Dieu même.

Plus tard, Adam ayant perdu, par sa désobéissance, ces ineffables avantages, et étant devenu odieux, avec toute sa race, à son divin Auteur, Dieu lui révéla aussi le grand mystère du Médiateur divin et de son sacrifice sanglant, pour l'expiation du péché; il lui apprit comment lui et ses enfants auraient pu s'appliquer d'avance, par la foi, l'espérance et la charité, les mérites infinis de ce sacrifice futur, dans son efficacité; se réconcilier avec Dieu, et reconquérir les droits qu'il avait perdus. Il l'instruisit de toute l'économie de l'état de la *nature* qui, un jour, serait *réparée* par le Christ, ou du grand dogme de la réversibilité des mérites, du salut du coupable par le sang de l'innocent, et de la pratique des sacrifices des animaux, comme le moyen le plus propre à maintenir toujours vivante la foi dans ce dogme, en le figurant et en le rappelant incessamment aux yeux de l'esprit, par des immolations sensibles aux yeux du corps.

Ces vérités de l'ordre *surnaturel*, aussi bien que les vérités de l'ordre purement *naturel*, que le premier homme avait apprises de la bouche même de Dieu, ses descendants les apprirent, à leur tour, de sa bouche. Ils n'ont pas plus inventé la vérité par leur raison, qu'ils n'ont inventé le mouvement par leur habileté. On reçoit la vie, quelle qu'elle soit, on ne se la donne pas. Ils ne se sont donc pas plus donné, eux-mêmes, la vie de l'esprit que la vie du corps. Ils ont reçu la première de ces vies par l'enseignement, comme ils ont reçu la seconde par la génération. Car, selon saint Paul, l'enseignement est une véritable génération : *Per Evangelium ego vos genui* (I Cor., IV, 15). Ainsi les hommes ne vivent spirituellement que par les mêmes moyens par lesquels ils vivent corporellement, *par ce qu'ils ont reçu* et non *par ce qu'ils ont fait;* et, comme l'humanité ne s'est perpétuée que par la génération, ainsi la vérité ne s'est transmise, ne s'est propagée, ne s'est établie au sein de l'humanité, que par l'enseignement.

En outre, toute chose manifestée par une intelligence supérieure à une intelligence inférieure, est une chose *révélée*. Quoique donc le mot *Révélation* s'applique principalement aux

manifestations de Dieu à l'homme, cependant ce que les parents apprennent à leurs enfants, et ce que les maîtres enseignent à leurs écoliers, n'en est pas moins une *révélation* véritable. Or, comme le semi-rationalisme lui-même vient de le proclamer, *toute raison humaine est enseignée*, comme tout corps humain est engendré ; et ce sont particulièrement les principes, formant la raison et les vérités dites *naturelles*, que les parents transmettent à leurs fils. Ainsi donc, des vérités de l'ordre purement naturel sont des vérités réellement révélées, autant que les vérités de l'ordre surnaturel dites *révélées :* seulement celles-là ont été révélées par Dieu, celles-ci le sont par l'homme.

Nous entendrons tout à l'heure saint Thomas démontrer, avec cette logique invincible qui lui est propre, que non-seulement les vérités surnaturelles, qui surpassent la portée et les forces de la raison, mais que même les vérités naturelles, dont la raison peut se rendre compte, ont été révélées et ONT NÉCESSAIREMENT DU L'ÊTRE : *Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt*, NECESSARIUM FUIT *hominem institui revelatione divina* (I p., q. I, art. 1).

Seulement, cette révélation primitive de toute vérité, que Dieu fit au chef du genre humain, et qui, par le langage et la Tradition, passant de père en fils, s'est répandue dans l'humanité, ayant commencé à être altérée, corrompue, et, selon l'expression de l'Écriture, à être diminuée, et raccourcie par les passions des hommes : *Quoniam diminutæ sunt veritates à filiis hominum* (Psal. XI, 2), la divine Providence l'a, dans la succession des temps, comme le dit saint Paul, plusieurs fois, et en différentes manières, renouvelée, l'a rappelée à la pureté de son origine, en parlant aux hommes par l'organe des Patriarches et des Prophètes, et, en dernier lieu, l'a complétée, perfectionnée, élevée encore davantage, en nous parlant par la bouche divine de son propre Fils : *Multifariam, multisque modis, loquens olim Deus Patribus in Prophetis, novissime autem locutus est nobis in Filio* (Hebr. I).

La bonté de Dieu ne s'en est pas tenue là; car, afin qu'au *milieu des ténèbres* spirituelles et *de l'ombre de la mort* de l'intelligence (*Luc.* I), que les hommes s'étaient créées eux-mêmes, il y eût sur la terre un lieu où le phare de ses révélations divines

resplendît sans nuages, dans tout l'éclat de sa pure lumière, dans toute l'efficacité de son principe vivifiant; afin, en un mot, que la vérité se trouvât quelque part *pure* de toutes les souillures de la superstition et *exempte* de toutes les négations, de toutes les mutilations sacriléges de la fausse philosophie, il a confié le dépôt de ces révélations successives, dans les anciens temps, à la race de Sem, au peuple juif et à la Synagogue, et, après la venue du Sauveur, à la génération spirituelle de Pierre et des autres apôtres, au peuple chrétien et à l'Église.

Pendant que la Synagogue et l'Église ont transmis leurs traditions, l'humanité n'a pas cessé de transmettre, à son tour, les siennes. Car l'humanité a été chargée, elle aussi, de perpétuer la révélation primitive des vérités naturelles et surnaturelles, au moins quant à *leurs principes*, tout en pouvant, par l'abus de sa liberté, les altérer partiellement, localement, et dans la manière de les comprendre et de se les appliquer. En effet, comme saint Thomas l'a démontré, la loi divine, dite naturelle, aussi bien que la raison et la conscience naturelles, quant à leurs principes généraux, sont demeurées inaltérables et incorruptibles parmi les hommes, et c'est là ce qui constitue l'unité de l'humanité, et la fait exister. Ainsi les idées, les croyances, les sentiments communs aux hommes de toutes les races, de tous les temps, de tous les lieux, ont un fonds commun de vérité. C'est la raison de tels et *tels* individus qui est égarée; c'est la religion de *tel* ou *tel* peuple qui est fausse: mais le symbole de l'humanité entière, séparé de tout ce qu'on y a ajouté de particulier, chez certains peuples et à certaines époques, ce qui a été cru toujours, partout et par tous les hommes : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, est vrai, aussi bien que la raison humaine, la conscience humaine et l'humanité elle-même.

Seulement, les traditions dont l'humanité garde le dépôt, nous le répétons, sont capables d'être en partie et accidentellement faussées dans leurs applications, tandis que les traditions dont la Synagogue ancienne et l'Église du Christ gardent le dépôt, et qui se transmettent par un enseignement divin, sont inaltérables, indéfectibles, véridiques dans leurs applications aussi bien que dans leurs principes; en un mot, l'enseignement divin de l'Église est, sous tous rapports, infaillible, tandis que l'enseignement

purement humain de l'humanité ne l'est pas. Voilà, en peu de mots, l'histoire de la vérité; le contraire n'en est que le roman.

§ 8. *Les vérités* NATURELLES *et les vérités* SURNATURELLES. — *Dans quel sens les vérités, dites* NATURELLES, *sont révélées, aussi bien que les vérités dites* RÉVÉLÉES, *et vice versa. — Résumé de cette discussion sur la* VÉRITÉ.

Ainsi donc, puisque seules les vérités enseignées par l'Église, et *comme* les enseigne l'Église, sont l'écho véridique, le reflet fidèle de la *Révélation* primitive et de toutes les révélations successives que Dieu a faites à l'humanité; elles seules sont désignées, dans le langage de la science chrétienne, sous le nom de *vérités révélées*. Par contre, comme les vérités transmises, enseignées par l'humanité, et comme l'humanité les enseigne, sont sujettes à erreur, et ne reflètent que d'une manière fort défectueuse et incomplète les révélations divines de tous les temps, on leur a réservé le nom de *vérités naturelles.*

Quelquefois on donne le même nom aux vérités traditionnelles seules, qui se rapportent à la *nature* des êtres et qui peuvent être saisies par les forces de la *raison naturelle.* Par conséquent on les appelle aussi, à juste titre, *vérités de raison*, tandis qu'on appelle les autres *vérités de foi;* on les croit d'une foi purement humaine, tandis qu'on croit les autres d'une foi divine; et, enfin, elles forment le sujet particulier de la philosophie, tandis que les autres forment le sujet particulier de la théologie. Mais comme, à ces exceptions près, les unes et les autres se transmettent par l'enseignement et par les traditions, celles-là dans l'humanité, celles-ci dans l'Église, les unes et les autres peuvent se dire et sont en effet *vérités révélées;* et les vérités dites *naturelles* sont vérités *révélées*, aussi bien que les vérités dites *révélées.*

Par contre, si, par le mot *naturel,* on entend ce qui est de l'essence, de la nature de l'homme, ce qui est *dû* à cette nature, et peut être atteint par ses forces; dans ce sens, les *vérités* révélées ne sont pas *naturelles,* et les appeler de ce nom, c'est nier que ce fût uniquement par une surabondance de bonté et de miséricorde qu'en créant l'homme, Dieu daigna l'élever à l'ordre *surnaturel* de la grâce et le destiner à la vision béatifique dans

le ciel; c'est errer, c'est professer les hérésies de Baïus et consorts, qui ont enseigné « que les priviléges de la *nature intègre, de la nature innocente* et *de la justice originelle,* étaient *dus* à la nature humaine; que l'ordre de grâce est inséparable de l'ordre de nature; que le surnaturel est tellement dans l'essence du naturel, qu'un état de *pure nature* est impossible, ce pour quoi il n'a pas existé; » erreurs graves, qui renversent de fond en comble toute l'économie de la religion.

Mais si, par le mot *naturel,* on entend ce qui est conforme, non à la nature *possible* et abstraite, mais à la nature concrète et *actuelle* de l'homme; si on entend ce qui est en harmonie avec une *telle* nature, que Dieu pouvait ne pas donner, mais qu'il a bien voulu donner à l'homme; si on entend ce qui élève, ennoblit et perfectionne cette nature, ce qui la guérit si elle est malade et la relève si elle est tombée; dire, *dans ce sens,* que l'ordre de grâce, de rédemption et de gloire est *naturel* à l'homme, et que ces propositions exprimant ces sublimes et ineffables rapports, sont des *vérités naturelles,* c'est parler d'une manière conforme à la vérité; car la perfection étant le but naturel de tout être, rien ne lui est plus naturel que ce qui le relève, le réhabilite, le guérit, le complète, l'ennoblit et le perfectionne.

Ainsi, par exemple, la résurrection de la mort n'est pas plus *due* à l'homme, après le péché, que l'immortalité ne lui était due dans l'état de *pure nature.* Mais, par un privilége singulier accordé au corps humain, Dieu, ayant daigné créer l'HOMME (non pas l'âme seulement) inexterminable : *Creavit Deus hominem inexterminabilem* (Sap., II, 23), c'est-à-dire, Dieu lui ayant conféré, pour ainsi dire, une nature *surnaturelle,* et, dans ce cas, la mort étant un inconvénient par rapport à *cette* nature, rien, dit saint Thomas, n'est plus naturel que la cessation de cet inconvénient par les mérites de la mort du Christ, le Restaurateur divin de la nature humaine; et, *surnaturelle* par rapport à la puissance qui l'opéra, la résurrection des morts est un phénomène tout naturel par rapport à la fin qui en sera la cause : *Mors est inconveniens. Hoc autem inconveniens Christi morte sublatum est. Resurrectio,* QUANTUM AD FINEM NATURALIS EST (*Sum. contr. Gentil.*, lib. IV, c. LXXXII.)

Ainsi encore, en tant qu'elle *n'était nullement due* à la nature

humaine et qu'elle est infiniment au-dessus de ses exigences et de ses forces naturelles, toute l'économie du christianisme est éminemment et essentiellement *surnaturelle;* mais, en tant que, par cette économie, la lumière divine dissipe les ténèbres de l'intelligence de l'homme, et que la grâce guérit les maladies de son cœur; en tant que, par cette économie, l'homme non-seulement est rétabli dans ses anciens rapports, mais est élevé à des rapports encore plus parfaits avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même; en tant que, par cette économie, l'homme entier est, en un mot, restauré d'une manière plus splendide dans les conditions de sa nature originelle : *Instaurare omnia in Christo* (*Ephes.*, I); et que l'homme nouveau réapparaît sur les ruines du vieil homme, dans tout l'éclat de la justice et de la sainteté de la vraie nature primitive, dans laquelle Dieu l'avait placé : *Exspoliantes veterem hominem et induentes novum*, *cum qui secundum Deum creatus est*, *in justitia et sanctitate veritatis* (Coloss., II) ; *dans ce sens*, nous le répétons, rien n'est plus naturel à l'homme que le christianisme avec tous ses mystères, ses dogmes, ses sacrements, ses rites, ses lois et ses institutions; et les conceptions, les idées, les connaissances de toutes ces choses, souverainement *surnaturelles* et *révélées*, en tant que la raison ne les aurait même pas soupçonnées si Dieu n'avait pas daigné nous les révéler, et en tant qu'elles sont l'objet d'une foi surnaturelle et divine, ce sont cependant des vérités aussi naturelles que les vérités qu'on appelle *naturelles*. Car, pour une nature *élevée* par grâce à l'état surnaturel, le surnaturel est très-naturel.

On voit, par là, combien sont insensés, contradictoires, absurdes, nos philosophâtres, qui, dans l'intérêt de ce qu'ils appellent la *religion naturelle*, font une guerre à mort à la religion *surnaturelle* et *révélée*. Si Dieu avait créé l'homme, comme pouvait le faire, dans l'état *de pure nature*, sa religion, comme sa fin, n'ayant rien de *surnaturel*, aurait été une vraie *religion naturelle;* et une telle religion aurait vraiment existé. Mais, puisqu'il lui plut de le créer dans l'état de la *nature intègre* et de la *nature innocente*, ornée des priviléges et des grâces de la *justice originelle;* puisqu'il lui plut de destiner l'homme à une fin tout à fait *surnaturelle*, que l'homme n'eût pu atteindre que

par des moyens surnaturels, eux aussi; le surnaturel, tout en excédant, tout en surpassant ses exigences et ses forces, n'en est pas moins devenu une condition essentielle de la nature *dans laquelle* Dieu l'a placé, n'en est pas moins devenu sa véritable *nature*. C'est pourquoi on distingue cet état sublime, surnaturel et divin, par le nom d'*état de la* NATURE *intègre* et *innocente*. Dès lors, la religion surnaturelle, lui ayant été donnée et révélée comme le moyen le plus simple, le plus homogène et le plus naturel, d'atteindre la fin de cette surnaturelle nature, a été pour l'homme sa vraie, son unique religion naturelle. La religion qu'on appelle *naturelle*, et qui, pouvant l'être, n'a jamais été la religion de l'homme, n'a plus rien de commun avec l'homme, n'est pas la religion de l'homme; mais sa vraie et unique religion naturelle est la religion surnaturelle et révélée. Repousser donc la religion dite *surnaturelle*, pour s'en tenir à la religion qu'on appelle naturelle, c'est repousser la vraie religion naturelle de l'homme; c'est réclamer, pour religion naturelle de l'homme, une religion étrangère à sa nature *actuelle*, inconvenante et même contraire à cette nature, une religion qui ne lui est pas naturelle, c'est se contredire dans les termes, c'est travailler dans le vide, pour la gloire du néant.

En outre, on n'a pas besoin de faire de longues études sur l'homme, il suffit de s'arrêter quelques instants à considérer les étranges contradictions de son être, au point de vue physique et moral, pour se convaincre que, maintenant, il n'est pas dans les conditions primitives de sa création; qu'il est une noble nature déchue des grandeurs et de l'éclat de son état originel; qu'il est un roi détrôné; qu'il est un riche personnage, tombé dans la misère; qu'il est une forte constitution blessée, malade dans ses parties les plus vitales; qu'il est un grand et splendide édifice tombé en ruines : *Domus dedit ampla ruinam*.

Or, dans l'ordre des idées et des faits, rien n'est plus *naturel* que le retour d'un tel être aux grandeurs originelles de sa nature; d'un tel propriétaire à la jouissance de son ancienne fortune; d'un tel roi à la possession de son trône; d'un tel édifice à son ancienne magnificence et à son ancienne beauté. Ce n'est que dans la *Réparation par le Christ* que la nature humaine trouve les moyens de sa réhabilitation; les moyens de regagner tout ce

qu'elle a perdu, de reprendre son ancienne place, de recouvrer son ancien état. Rien n'est donc plus naturel à l'homme que la nécessité de s'appliquer les mérites et l'efficacité de cette réparation, par la foi aux dogmes, par les pratiques des rites, par l'observation des lois du christianisme. Et la religion chrétienne, toute surnaturelle, sublime, divine qu'elle est, par son origine, par son but, par son économie, est cependant la religion la plus conforme à l'état *actuel de la nature humaine,* déchue de son état primitif, est la vraie religion naturelle de l'homme.

Dans son unité substantielle, l'homme, tel que Dieu l'a créé, est un être multiple : de cette multiplicité, de ces différentes manières d'être, jaillissent naturellement en lui des besoins différents, dont l'ensemble constitue sa nature *actuelle.* Par conséquent, les moyens de les satisfaire sont des choses conformes à *cette* nature, réclamées par elle, et, *sous ce rapport*, sont des choses tout à fait *naturelles.*

En tant qu'être intellectif, il a besoin de la vérité complète, immuable, certaine, ou de la connaissance parfaite de Dieu et de soi-même, et de ses rapports avec Dieu, dans le temps et dans l'éternité. Comme donc ce n'est que dans la révélation chrétienne qu'il trouvera de quoi satisfaire cet immense besoin de son intelligence ; cette révélation, toute surnaturelle, ineffable, gratuite qu'elle est, de la part de Dieu qui l'a faite, est cependant un bienfait naturel pour l'homme intellectuel qui la reçoit.

En tant qu'être moral, capable de pécher, l'homme a besoin d'un moyen efficace qui l'éloigne du mal avant de le commettre, et qui l'aide à s'en délivrer après l'avoir commis. La Confession sacramentelle lui offre ce moyen. Toute surnaturelle qu'elle est, par rapport à son origine, — car Dieu seul a pu l'instituer et en faire une loi, — et par rapport aux prodiges qu'elle opère d'effacer le péché du cœur et d'y ramener la grâce sanctifiante, la confession est donc, comme l'ont dit Origène, saint Basile, saint Chrysostome, un remède aussi naturel pour l'âme pécheresse, que les médecines le sont pour le corps malade.

En tant qu'être perfectible et faible à la fois, l'homme a besoin de s'unir intimement à Dieu, parce que ce n'est que dans

cette union qu'il peut puiser les aliments qui lui sont nécessaires pour vivre de la vie de l'esprit et atteindre sa perfection. La Communion eucharistique est le moyen ineffable d'une telle union. Quelque surnaturel qu'il soit, cet aliment divin, parce que c'est le chef d'œuvre des prodiges de la puissance et de la bonté de Dieu : *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus; escam dedit timentibus se* (Psal. CX, 4); il est donc, comme l'a dit son divin Auteur, une nourriture et une boisson aussi vraies et aussi naturelles, pour conserver la vie de l'âme dans toute l'éternité, que le pain et le vin le sont pour conserver la vie du corps dans le temps : *Caro mea* VERE *est cibus, sanguis meus* VERE *est potus; qui manducat hunc panem vivet in æternum* (Joan., VI, 56) (1).

En tant qu'être sensitif, en même temps qu'être intellectif et moral, l'homme n'en a pas assez de posséder Dieu dans son intelligence par la foi, dans son cœur par l'amour; il a besoin aussi de l'avoir sous ses sens, de le toucher, de l'embrasser, de le porter sensiblement sur soi; et, par là, il a besoin de se le représenter sous des formes sensibles. C'est là la raison et l'origine des beaux-arts (2), par lesquels il se fait des images de toute espèce, de Dieu, de ses mystères, des œuvres de sa grâce, des Saints, et est heureux d'avoir sous ses yeux, sous sa main, sur sa personne, les choses saintes, les choses sanctifiées, qui rappellent Dieu à son esprit et à son cœur. Rien, sans doute, n'est plus surnaturel que le culte et l'usage de la Croix, des images sacrées, des reliques, de l'eau bénite et de tous les objets de dévotion : parce que la pensée que des choses purement matérielles, empreintes d'une certaine façon et consacrées par certains rites, peuvent produire des effets tout spirituels, est une pensée immense, que l'homme n'a pu se former lui-même, mais qui lui est venue d'en haut. Cependant ce culte divin est tellement conforme aux instincts, à la nature du chrétien, que le culte pu-

---

(1) Voyez le troisième volume de nos *Conférences sur la raison catholique*, où nous avons traité de ces grands Sacrements au point de vue de leur harmonie avec la nature humaine.

(2) Pour une plus ample explication de cette doctrine, voyez, au même volume du même ouvrage, *Confér.* 19[e], p. 314.

rement humain des images, des reliques et des souvenirs des parents, des amis et de tout ce qu'on aime, est conforme à la nature de l'homme ; et ce sont là, pour l'âme vraiment chrétienne, des pratiques très-nécessaires et très-naturelles.

Il en est de même, on ne peut le répéter assez, de tous les autres dogmes, mystères, lois, institutions, rites et usages du christianisme. En tant que l'homme n'y avait aucun droit, et qu'il n'a pu les imaginer ni les inventer, mais que c'est Dieu, et que ce n'est que lui qui les a révélés, établis, ordonnés, et que seule la vertu de sa grâce les rend divinement efficaces et fécondes : ce sont là des choses absolument et essentiellement surnaturelles. Mais, en tant que là seulement l'homme peut trouver la satisfaction des besoins légitimes résultant de sa nature primitive et de l'état de misère où il est tombé ; en tant que ce n'est que par ces moyens qu'il peut devenir de nouveau l'homme de la *nature surnaturelle* que Dieu forma au commencement, et que le christianisme est tout entier dans les instincts, dans les exigences, dans les besoins, dans les hauts intérêts d'une TELLE nature : c'est, dans toute la rigueur du mot, la seule vraie religion naturelle de l'humanité dans l'état où elle se trouve actuellement ; et les soi-disant naturalistes, qui lui préfèrent la religion qu'ils appellent naturelle, ne savent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils font ; ils sont convaincus de rejeter la réalité de la vraie religion naturelle et de poursuivre la chimère d'une religion extra-naturelle, et même opposée à la nature de l'homme tel qu'il est ; et, par là, ils sont en contradiction flagrante avec eux-mêmes ; ils sont les rebelles de la nature, méconnaissant les lois de la nature, autant que les lois de la grâce ; ils sont aussi pauvres philosophes que mauvais chrétiens, et la raison leur fait défaut autant que la foi.

Résumons en peu de mots cette grave discussion.

La révélation chrétienne est certainement surnaturelle, d'abord parce qu'elle n'était pas *due* à l'homme ; ensuite parce que l'homme n'a pu l'inventer, parce qu'elle surpasse la portée de son esprit, et que les mystères du christianisme ne peuvent être compris par sa raison ; et enfin parce qu'il ne peut les croire et s'en appliquer les avantages que par la vertu de la foi et les secours de la grâce, qui est tout ce qu'on peut imaginer de plus

surnaturel. Mais, considérée, comme on doit la considérer en philosophie, dans ses rapports, non avec la nature *possible* de l'homme, mais avec sa nature réelle ; non avec ce que l'homme pouvait être, mais avec ce que l'homme est, c'est-à-dire un être créé pour l'ordre surnaturel et ayant une nature, par ses instincts, par ses besoins, en harmonie avec cet ordre, la révélation chrétienne et la religion chrétienne, qui en est la réalisation, sont naturelles et très-naturelles. Nous ne disons donc pas que la religion chrétienne est religion naturelle en soi et au sens *absolu ;* nous la disons naturelle au sens *relatif* et par rapport à la nature actuelle de l'homme, par rapport à l'homme, telle qu'il a plu à Dieu de le créer. Car tout ce qui est conforme à la nature d'un être lui est naturel, comme l'infinité des perfections, étant conforme à la nature divine, est naturelle à Dieu. Mais la religion chrétienne est conforme à la nature humaine, parce que ce n'est que par elle que la nature humaine est relevée, restaurée et mise en état d'atteindre sa perfection ; donc la religion chrétienne est la seule et vraie religion naturelle de l'homme : avis à MM. Jules Simon, Renan, Cousin et consorts, dans la guerre aussi stupide qu'impie qu'ils font à la religion révélée.

Voilà les simples, mais graves et importantes notions par lesquelles il faut commencer l'institution du philosophe chrétien ; voilà ce qu'il doit savoir avant tout, pour ce qui concerne la VÉRITÉ, ses différentes espèces, ses rapports avec l'intelligence, si on ne veut pas qu'il s'égare dès le premier pas qu'il fait dans sa carrière philosophique.

DEUXIEME PARTIE.

De la Certitude : et de la question du Dogmatisme et du Sens commun.

PREMIER CHAPITRE.

DE LA NATURE DE LA CERTITUDE, DE SES DEGRÉS, DE SES CRITÉRIUMS; DU DOGMATISME, DE L'ACATALEPSIE ET DE LEURS NUANCES, EN GÉNÉRAL.

§ 1. *Importance de la question de la* CERTITUDE. — *Ce qu'est la Certitude. Elle est* SUBJECTIVE *et* OBJECTIVE. — *La première est ou* INTUITIVE, *ou* DISCURSIVE, *ou* D'AUTORITÉ. — *Le* DOUTE *et l'*OPINION. — *La* FOI *divine et la foi humaine.* —*L'une et l'autre produisent une certitude vraie et inébranlable.*—*La Certitude* OBJECTIVE *est ou* MÉTAPHYSIQUE, *ou* PHYSIQUE, *ou* MORALE.

LA question de la certitude est la question capitale de la vie et de la science de l'humanité. S'il n'y a rien de certain, il n'y a rien de vrai; il n'y a ni bien ni mal; la vie n'a pas de règle, l'homme n'a pas de but; il n'y a ni science, ni religion, ni société. C'est pourquoi les philosophes de tous les âges se sont principalement et sérieusement occupés de la CERTITUDE.

Mais les philosophes anciens et modernes qui ont voulu faire de la philosophie d'après les fictions et les rêves de leur imagination particulière, plutôt que d'après les idées communes et les sentiments de la nature, à l'aide de systèmes aussi funestes qu'absurdes, au lieu de la résoudre, n'ont fait qu'obscurcir, compliquer encore davantage cette grave question. Après avoir longuement et vainement disputé sur ce point comme sur tout le reste, ils ont fini, en désespoir de cause, par nier que l'homme puisse jamais être certain de rien, et leur dernier mot a été : SCEPTICISME.

Seuls, les philosophes dont le point de départ a été la foi traditionnelle au dogme du Dieu créateur de l'homme et auteur de sa raison, et aux croyances universelles de l'humanité, sont parvenus à établir la certitude sur des bases inébranlables, à en

donner le vrai système, et à assurer à l'homme le précieux patrimoine de la vérité certaine, dont la fausse sagesse, ennemie de l'homme, a prétendu le dépouiller. Ç'a été en particulier le travail, béni de Dieu, de la philosophie chrétienne, dont saint Thomas est la personnification fidèle.

Ce sont ces systèmes de la fausse et de la vraie philosophie, ou de la philosophie païenne et de la philosophie chrétienne, concernant la Certitude, que nous allons mettre, dans cette deuxième partie de nos *Préambules*, sous les yeux de notre lecteur. Commençons par fixer la nature de la Certitude et ses différents degrés, et par poser le plus clairement possible l'état de la question.

On vient de voir que la vérité *logique* est *l'équation entre l'intellect et la chose*, ou la conformité exacte entre la chose qui en est l'objet, et la manière dont notre intellect la conçoit.

La SCIENCE (1) de la vérité d'une chose est donc la conception de la chose, de la part de l'intellect, conforme à la chose même. La non-science ou l'IGNORANCE d'une chose est l'absence de toute manière de la concevoir. L'ERREUR ou la fausseté sur une chose, c'est la conception de la chose qui n'est ni adéquate ni conforme à la chose même (2).

L'adhésion de l'intellect à cette conception, vraie ou fausse, qu'il s'est formée de la chose, n'est pas toujours la même ; elle est plus ou moins ferme, plus ou moins complète, ou elle n'est point du tout, selon la manière plus ou moins claire et distincte dont l'intellect conçoit la chose, et selon le plus ou le moins de puissance des motifs qui commandent cette adhésion.

Lorsque l'intellect voit, ou croit voir, d'une manière claire et distincte, que le prédicat de la proposition qui lui est présente est dans un rapport naturel, nécessaire avec son sujet; ou lorsqu'il voit, ou croit voir, qu'il y a équation ou conformité parfaite entre la manière dont il conçoit la chose et la chose même, il adhère à cette conception absolument, sans la moindre réserve,

---

(1) On ne prend ici ce mot que comme signifiant la connaissance ou la simple notion de la chose.

(2) « Sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectûs; ità falsitas « consistit in eorum inæqualitate (D. Thomas, de *Veritate,* quæst. 17, art. 10).

sans la moindre hésitation, il s'y repose complétement. Dans ce cas, il est dit et il est *certain* de la vérité de la chose. La CERTITUDE est donc l'état de l'esprit adhérant à la conception qu'il a de la chose, sans la moindre crainte que l'opposé de cette conception soit vrai; ou, selon la belle définition qu'en a donnée saint Thomas, *la certitude est la force d'adhésion de la vertu cognoscitive à la chose qu'elle connaît.*

Dans une infinité de cas, l'intellect voit ou croit voir d'une manière si frappante, si éblouissante, la nécessité du rapport entre le prédicat de la proposition et son sujet, ou l'équation entre le mode dont il conçoit la chose et la chose même, qu'il lui est impossible, quelque violence qu'il se fasse, de refuser son assentiment à cette conception; la vérité de la chose est alors *évidente* pour l'intellect. L'ÉVIDENCE est donc l'état de l'esprit percevant avec une telle clarté et une telle distinction l'équation entre sa manière de concevoir la chose et la chose même, qu'il ne peut s'empêcher d'y adhérer. L'*évidence* n'est donc que le suprême degré de la Certitude, ou la Certitude à sa plus haute puissance, la Certitude complète et parfaite.

Lorsque les motifs qui déterminent ou commandent l'assentiment, se balancent dans deux sens opposés, de manière que l'intellect a autant de raison d'adhérer à la conception qu'à la repousser, il suspend son adhésion et *doute*. Le DOUTE est donc l'opposé de la certitude; c'est l'état de l'esprit incertain et suspendant son adhésion à la conception qui lui est présente, à cause de la parité des raisons *pour* et *contre* l'adhésion.

L'OPINION est un état mitoyen entre la CERTITUDE et le DOUTE, c'est l'esprit *opinant* ou adhérant à la conception, par la raison que les motifs *pour* excèdent, en poids et en valeur, les motifs *contre*, mais y adhérant d'une manière relative, provisoire, incomplète, imparfaite, et avec une certaine crainte que l'opposé ne soit vrai.

La Certitude est ou *intuitive*, ou *discursive*, ou *historique* et d'*autorité*.

La certitude *intuitive* résulte de la vision immédiate et directe du rapport entre le prédicat et le sujet d'une proposition, entre la manière dont l'intellect conçoit la chose et la chose même. Que le tout est plus grand que la partie; qu'il n'y a pas d'effet

sans cause ; que telle couleur, tel son, telle forme extérieure d'une chose sensible, sont vraiment ce que nous les attestent la vue, l'ouïe et le toucher, fonctionnant dans leurs conditions naturelles, etc. ; ce sont des affirmations ou des conceptions de l'intellect, certaines d'une certitude *intuitive*.

La résolution d'une proposition dans ses premiers principes, où le raisonnement bien fait produit, lui aussi, la certitude, mais d'une manière *médiate* et *indirecte*, car ce n'est que *par* la comparaison de la proposition particulière avec un principe général, ou par le *discours*, que la raison parvient à s'assurer de l'existence du rapport entre le prédicat et le sujet de cette proposition, entre la manière dont l'intellect conçoit la chose et la chose même, c'est ce qu'on appelle la certitude *discursive*, qui n'en est pas moins une véritable certitude : car, par le raisonnement, on arrive bien à se rendre certaine l'existence de Dieu, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme, et la réalité des corps.

Bien des fois l'intellect ne voit pas le rapport intime, intrinsèque, entre le prédicat d'une proposition et son sujet, entre la manière dont il conçoit la chose et la chose même. Cependant, subjugué, entraîné par l'*autorité* d'un témoignage au-dessus de toute exception, il n'en doute pas le moins du monde ; il n'en est pas moins *certain* que ce rapport existe, et qu'il y a équation parfaite entre le prédicat et le sujet de la proposition, entre sa manière de concevoir la chose et la chose même. C'est la certitude *historique* et *d'autorité*. C'est par une semblable certitude qu'on peut être et qu'on est vraiment certain de l'existence du monde spirituel, de la vie future, des faits et des choses éloignés par la distance des temps ou des lieux, et de tout ce qui surpasse la portée de l'intelligence et de la raison humaines.

Seulement, dans ce cas, l'intellect n'étant pas poussé au consentement par la perception du rapport entre le prédicat et le sujet d'une proposition, entre sa manière de concevoir la chose et la chose même, il ne consent pas nécessairement, mais, en quelque sorte, électivement, *non necessariò, sed per quamdam electionem*, comme s'exprime saint Thomas. Or, le consentement donné par l'intellect en pareil cas, se dit Foi. La foi est donc, d'après le même Docteur, l'adhésion de l'esprit à des choses qu'on ne

voit pas, mais qu'on croit sur le témoignage des autres : *Fides est mentis adhæsio rei quam quis non videt, sed alteri dicenti credit* (Iª 2æ, qu. 67, art. 3).

La foi est *divine* ou *humaine*. La première a une cause divine, parce qu'elle est un don de Dieu; a un objet divin, parce qu'elle concerne Dieu et tout ce qui appartient à Dieu; produit un effet divin ou surnaturel, parce qu'en consentant, en vertu de cette foi, l'intellect éprouve une sécurité, une certitude qui surpassent toute sécurité, toute certitude qu'on peut obtenir par des moyens purement naturels et humains. La foi humaine n'a que des causes naturelles, un objet naturel, et ne produit qu'un consentement circonscrit dans les limites de la certitude naturelle.

Cependant, environnée des conditions qui lui sont propres, la foi, même humaine, aussi bien que le raisonnement, n'en enfante pas moins une certitude vérifable et même une véritable évidence, ou la certitude à son plus haut degré. En effet, de même que, pour n'être prouvée que par le moyen médiat du raisonnement, la vérité de cette proposition : « L'âme n'est pas corps, » n'en est pas moins certaine et moins évidente que la vérité de cette autre proposition résultant de l'intuition immédiate : « Une chose ne peut être et ne pas être en même temps ; » de même, pour n'être attestée que par le témoignage des autres, la vérité de l'existence de l'Amérique, que je n'ai jamais vue, n'en est pas, pour moi, moins certaine et même évidente que l'existence du soleil que je vois. « Appuyés sur le « témoignage d'autres hommes, » dit fort bien un philosophe jésuite, « nous croyons avec la même fermeté que la république, « l'empire et les personnages de l'ancienne Rome ont existé, « comme en vertu de notre intuition immédiate nous croyons « que le tout est plus grand que la partie : *Romanæ reipublicæ « imperium et res gestas, testimonio hominum persuasi, exstitisse « credimus, æquè ac totum majus suâ parte credamus.* » (P. Guevara S. J. *Logica.*)

§ 2. *Le Scepticisme* absolu *et le Scepticisme* académique.—*Nécessité des* critériums *de la certitude. — Comme il n'y a que trois espèces d'êtres, il n'y a que trois espèces de critériums de leur vérité. — L'Évidence* intellective, *l'Évidence* sensible *et l'Évidence* historique. — *Témoin infaillible de ce qui se passe en nous, le* Sens intime *n'est pas un critérium de la vé-*

rité logique. — Il en est de même de ce qu'on appelle LE SENS COMMUN DE LA NATURE. — *En quoi ce Sens commun diffère du* SENS COMMUN DES SCOLASTIQUES.

Équation entre l'intellect et la chose, la vérité peut être considérée comme étant dans l'intellect, et comme étant dans la chose. Comme étant dans la chose, la vérité n'est, comme on l'a vu (p. 15), que l'équation entre la chose et les raisons éternelles de l'Intellect incréé ; et c'est la vérité *métaphysique,* ou *objective.* Comme étant dans notre intellect, elle n'est, ainsi qu'on l'a vu aussi (*ibid.*), que l'équation entre la conception que l'intellect créé s'est formée de la chose et la chose même ; et c'est la vérité *logique* ou *subjective.* La doctrine que nous venons d'exposer, sur la nature et les différents degrés de la certitude, ne concerne que la certitude de cette dernière vérité, et non la certitude de la première ; ce n'est que la certitude *subjective,* et non la certitude *objective,* deux choses aussi différentes l'une de l'autre que la cause l'est de l'effet et l'effet de la cause, et que, trop souvent, l'on confond dans la présente question.

Tandis que la certitude *subjective* n'est que l'adhésion, plus ou moins complète, de l'esprit humain à la conception qu'il s'est formée de la chose ; la certitude *objective* n'est que dans la manière dont le prédicat d'une proposition se rapporte à son sujet, et dans la manière dont la proposition se présente à l'intellect et en devient l'*objet.* La certitude *objective* est donc, elle aussi, de différentes espèces, et est susceptible de différents degrés.

Il y a des propositions dans lesquelles le prédicat se rattache à son sujet d'une manière nécessaire, absolue, immuable, et dont le contraire implique contradiction, et ne peut se faire, pas même par la toute-puissance de Dieu ; ces propositions se disent certaines d'une certitude *métaphysique* et *mathématique.*

Ainsi, ces propositions : « Dieu n'a pas de principe et n'aura jamais de fin ; une chose faite ne peut pas n'être pas faite ; deux choses qui ressemblent de la même manière à une troisième chose, se ressemblent de la même manière entre elles ; tous les angles droits sont égaux, etc., » sont métaphysiquement et mathématiquement certaines.

Les propositions dans lesquelles le prédicat ne se lie au sujet que selon les lois de la nature physique, ou d'une manière con-

tingente, se disent *physiquement* certaines. Que les morts ne ressuscitent pas; que tout corps, si rien ne l'en empêche, tombe en bas; que le feu brûle, que la lumière éclaire, que le jour suit la nuit et la nuit le jour, ce sont des vérités certaines d'une certitude *naturelle, physique;* parce que, sauf un miracle de la part de l'Auteur souverain des lois de la nature, il en est, il en sera toujours ainsi, et jamais il n'en pourra être autrement.

Dans certaines propositions, le prédicat ne convient au sujet que selon les lois communes, ordinaires de la nature *morale*, ou dans la presque généralité des cas, mais non dans *tous* les cas : *Ut in plurimis, non ut in omnibus*, comme s'exprime saint Thomas. La certitude de ces propositions s'appelle certitude *morale.* Ainsi il n'est que *moralement* certain : qu'un enfant mal élevé deviendra un triste sujet; que le jugement d'un grand nombre de savants est plus sûr que celui d'un seul; que, selon le proverbe, plusieurs yeux voient mieux les choses qu'un seul œil : *Plus vident oculi quàm oculus*, etc., parce que c'est ainsi que ces choses ordinairement et communément arrivent, et le contraire n'arrive que fort rarement.

Les degrés de la certitude *objective* varient encore, selon la différente valeur des preuves d'une proposition démontrable. Lorsqu'une telle proposition, comme celle-ci : — L'âme humaine est immortelle, — est démontrée par tous les arguments qui lui sont propres, de manière qu'on ne puisse raisonnablement douter de sa vérité, elle se dit une proposition *certaine* ou simplement une *thèse.* Lorsqu'elle n'a qu'un nombre plus ou moins grand de preuves ou de témoins en faveur de sa vérité, et un nombre plus ou moins petit de témoins et de preuves contre elle, on la dit une proposition plus ou moins *probable* ou simplement une *hypothèse*, une *opinion.* Ainsi le mouvement de la terre autour du soleil, bien que prouvé par de forts arguments, et admis par la grande majorité des astronomes, ayant cependant contre lui plus d'une objection insoluble et plus d'un astronome distingué, n'est qu'une opinion, une hypothèse très-probable, et non une vérité certaine (1).

---

(1) Un astronome célèbre, le P. Piazzi, théatin, celui qui, au commence-

Lorsque enfin les preuves et les autorités *pour* égalent, ou à peu près, en nombre et en valeur, les preuves et les autorités *contre* une proposition, cette proposition n'a pas droit au consentement, même incomplet, même joint à la crainte que le contraire soit vrai. Elle laisse l'esprit dans le doute de sa vérité, se nomme une proposition *douteuse*, *incertaine*, et on est pleinement maître de l'admettre ou de la repousser.

Par cette distinction entre la certitude *objective* et la certitude *subjective*, d'abord on comprend en quoi les vrais sceptiques, ou les sceptiques *absolus*, diffèrent des sceptiques *mitigés*, des sceptiques selon un certain rapport, *secundum quid*, ou des sceptiques dits *académiciens*.

Les premiers sont ceux qui nient l'existence de tout rapport, soit *métaphysique*, soit *physique*, soit *moral*, entre les choses et les prédicats qu'on leur attribue. En sorte que, selon eux, *toute* chose, à quelque ordre qu'elle appartienne, n'est ce qu'elle est que par *hasard*, d'une manière purement *accidentelle*, pouvant être tout autrement, et même pouvant n'être pas du tout. Ce sont, comme on le voit, les philosophes matérialistes et athées, pour lesquels, Dieu n'existant pas, les natures des choses ne sont pas les raisons divines réalisées ; il n'y a pas d'équation entre les choses et l'intellect divin, il n'y a pas de vérité intrinsèque ou *objective;* et, par conséquent, on ne peut rien affirmer ni rien nier avec certitude sur la nature et l'être de ce qui est.

Les sceptiques *mitigés* ou les *académiciens* reconnaissent que les prédicats en grand nombre conviennent plus ou moins *nécessairement* aux sujets auxquels on les attribue ; qu'il y a une foule de choses qui ne peuvent être autrement que ce qu'elles sont, et qu'il y a équation réelle entre leur nature et les raisons éternelles de la Nature ou de l'Auteur de la nature. Seu-

---

ment de ce siècle, a découvert la planète *Cérès Ferdinandée*, et qui a doté la science de l'ouvrage classique le *Catalogue des étoiles fixes*, nous disait un jour : « Mon fils, le système de Galilée, sur le mouvement de la terre, est bien « loin, je te l'assure, d'être démontré d'une manière péremptoire; mais le « moyen, pour nous autres astronomes, de soutenir le contraire sans s'exposer « à se faire lapider? »

lement ils pensent que, faute de moyens sûrs et certains, l'homme ne peut jamais connaître d'une maniere certaine cette équation. C'est-à-dire qu'en admettant la certitude *objective* dans les choses, ils désespèrent d'arriver à posséder la certitude *subjective* dans l'intellect, et affirment « que l'homme ne peut atteindre tout « au plus que la vérité *probable ;* mais que, quant à la vérité *cer-* « *taine,* ce n'est pas son partage, elle lui est absolument interdite.» C'est, en propres termes, le scepticisme *académique* de tous les temps ; car Cicéron, grand partisan, interprète et témoin de l'ancienne Académie, a dit : *Nos probabilia sequimur ; percipi quid posse negamus.* (QUÆST. ACAD., *passim.*) Et M. de Gérando, grand partisan, à son tour, interprète et témoin de la moderne Académie, s'est ainsi exprimé : « Les philosophes demandent « une chose qui serait, sans doute, bien agréable et bien « commode dans l'usage, lorsqu'ils veulent trouver un *crite-* « *rium...* Mais ils demandent une chose TOUT A FAIT IM- « POSSIBLE, et l'inutilité des tentatives qui ont été faites « DANS TOUS LES TEMPS pour l'obtenir, suffirait pour en « démontrer l'IMPOSSIBILITÉ. La destinée de notre raison se- « rait trop brillante et trop heureuse s'il existait, *pour la vé-* « *rité,* des caractères si apparents qu'ils pussent être recon- « nus du premier coup d'œil. *Il n'est rien* qui puisse affranchir « du devoir d'une réflexion patiente et méthodique (*Histoire* « *des systèmes comparés*, etc., tom. I). » C'est dire que la destinée de la raison est de chercher toujours la vérité sans pouvoir jamais la rencontrer.

En second lieu, il est évident qu'entre ces deux espèces de certitude il n'y a pas toujours un rapport nécessaire, intime, infaillible. En sorte que les choses qui sont *objectivement* certaines, ou les choses les plus certaines en elles-mêmes, ne sont pas pour cela *subjectivement* certaines, ou certaines aussi pour l'esprit humain. Le mystère de l'Unité et de la Trinité de Dieu est une vérité métaphysiquement et absolument certaine en elle-même. Cependant, pour quelques esprits, il n'est rien de plus qu'une opinion ; pour d'autres, il n'est qu'une absurdité. Au contraire, bien des fois l'esprit est certain d'une chose, et cependant il se trompe, et admet, comme une vérité subjectivement certaine, ce qui est objectivement faux. Les musulmans

tiennent pour une chose absolument certaine que Mahomet est un prophète de Dieu, tandis que, pour le reste du monde, il n'est qu'un grand et solennel imposteur.

La certitude objective des choses ne produit donc la certitude subjective de l'esprit, que dans la mesure de la puissance et de la fidélité des moyens et des indices par lesquels elle lui est présentée.

Ces indices s'appellent *criteriums*, du mot grec κριτής, JUGE, parce que ce sont les moyens de bien *juger* les choses.

Les êtres, objets de notre connaissance et de notre foi, sont de trois espèces : 1° les êtres *spirituels*, comme Dieu, les anges, l'âme humaine et les rapports purement intentionnels des choses, objet des conceptions générales de l'esprit ou des idées. Ces êtres ne peuvent être conçus que par *l'intellect*. 2° Les êtres purement *sensibles :* ce sont tous les corps, leurs quantités et leurs qualités, et qui ne peuvent être perçus que par les sens. 3° Enfin les êtres *éloignés*, ou séparés de nous par la distance du temps et du lieu, ou au-dessus de la portée de notre esprit. Tels sont les faits de l'histoire, les contrées lointaines et les mystères de la religion. Tout cela ne peut être connu que par le témoignage humain, qui est une véritable révélation humaine, ou par la Révélation, qui est le témoignage divin.

Conformément à cette triple catégorie des êtres, il y a trois espèces d'indices, de *criteriums,* par lesquels nous pouvons bien *juger* des choses, et la vérité objective de leur nature et de leurs propriétés peut devenir vérité subjective pour notre esprit, en obtenir le consentement, et s'y établir comme une certitude ; ce sont : 1° l'évidence intuitive ou discursive de la raison, pour les choses purement *intelligibles;* l'évidence de la perception des sens, pour les choses *sensibles;* et l'évidence de l'autorité compétente et légitime, pour les choses *historiques* ou *supérieures à notre intelligence.*

Dans les cours modernes de philosophie, on fait du sens intime de chacun un quatrième criterium de la vérité, mais bien à tort. « Le sens intime, dit la *Philosophie de Lyon,* n'est que la « perception par laquelle notre esprit est averti de son état ac« tuel. Chacun trouve dans le sens intime le témoignage de sa « propre existence, de toutes les impressions agréables ou dou-

« loureuses qu'il éprouve, et le témoignage de ses propres pen-
« sées. »

Ainsi, le sens intime ne nous rend certains que des idées que nous avons, des sentiments qui nous émeuvent, et des sensations dont nous sommes affectés. Or, dans la question de la certitude, il ne s'agit pas de la vérité *intime* à nous-mêmes, ou de la conformité de nos jugements avec l'état de notre propre être, mais bien de la vérité *logique* ou de la conformité de nos conceptions avec les choses *distinctes* de nous et existant *hors* de nous. Le sens intime ne nous dit rien d'une telle conformité, ne nous dit rien de ce qui n'est pas nous; il n'a donc rien à faire dans la présente discussion, il n'a pas de place parmi les *criteriums* de la vérité.

Il ne s'ensuit pas qu'en nous avertissant des modifications actuelles de notre esprit, de notre cœur, de notre corps, de tout notre être, le sens intime nous trompe. Bien loin de là, lorsque nous avons la conscience d'une telle idée, d'un tel sentiment, d'une telle sensation, il est impossible que nous ne pensions pas, que nous ne sentions pas ce que nous croyons penser ou sentir. C'est que le sens intime n'est pas quelque chose qui diffère de nous, n'est pas un témoignage extrinsèque, un indice étranger de la vérité de ce qui se passe en nous; mais, comme l'observe Storchenau, le sens intime n'est « autre chose que
« NOUS-MÊMES qui pensons, qui sentons, qui éprouvons telles
« et telles impressions, qui avons la conscience de ces phéno-
« mènes de notre être, et qui ne pouvons nous tromper sur la
« réalité de nos pensées et de nos sensations (1). » Ce n'est donc que l'esprit lui-même, réfléchissant sur son propre état et sur la manière dont il est modifié; mais ce n'est pas un témoin qui nous atteste l'équation entre le jugement de l'esprit et la chose qui n'est pas l'esprit, en quoi seulement consiste la vérité logique.

C'est pourquoi, tout en reconnaissant l'infaillibilité du témoi-

---

(1) « Nostra cogitatio et sensus intimus quem de ea habemus, *aliud reipsâ*
« *non sunt quam* NOSMETIPSI qui cogitamus, existimus, atque intimum
« ejus sensum habemus (*loc. cit.*, part. II, c. IV). »

gnage du sens intime, concernant les faits intérieurs de notre être, les scolastiques ne l'ont jamais compté parmi les criteriums de la vérité.

Dans le jugement de nos pensées, de nos sensations et de tout ce qui modifie notre être, nous ne pouvons pas nous tromper sur la *réalité* de ces phénomènes, mais seulement sur la *cause* qui les produit en nous. En effet, bien souvent nous attribuons à l'impression d'un objet *extérieur* une image qui ne se dresse devant notre esprit que par le jeu *intérieur* de notre fantaisie ; ou à une cause qui n'y est pour rien, le sens de douleur ou de plaisir que nous éprouvons. Mais, même dans ces cas, ce n'est pas le sens intime qui nous induit en erreur ; car la pensée, la sensation que notre sens intime nous atteste, comme présente, actuelle, réelle, est vraiment telle. Ce n'est que la raison ou les sens qui nous trompent, en tant que, juges naturels des *causes* de tout ce que nous éprouvons en nous-mêmes, ils nous affirment, comme étant produit par une telle cause, ce qui ne l'est que par une telle autre.

Ne se réduisant qu'à nous avertir des faits intérieurs et de l'état actuel de notre être, le témoignage du sens intime est donc tout à fait étranger à tout ce qui n'est pas nous-mêmes et à l'état de nous-mêmes. Par conséquent, c'est encore bien à tort que plusieurs philosophes de l'école cartésienne appellent *vérités de sens intime* les propositions universelles, les principes *connus par soi, per se nota*. La fonction du sens intime, par rapport à ces propositions et à ces principes, se réduit uniquement à nous assurer que nous en avons vraiment la perception claire et distincte. Mais, quant à leur vérité ou à leur conformité avec leur objet, ce n'est pas par le sens intime, mais c'est par l'évidence de la raison, ou, comme disent les scolastiques, par la lumière de l'intellect, que nous en sommes assurés.

Il en est de même de l'ensemble de certains sentiments moraux, communs à tous les hommes, et dont les philosophes de la susdite école ont fait un cinquième criterium de la vérité, sous le nom de SENS COMMUN DE LA NATURE : *Sensus naturæ communis*. C'est un fait que tous les hommes *sentent* en eux-mêmes une inclination innée à admettre une Divinité, une religion, une loi morale ; qu'ils ont le sentiment intime de la liberté et de l'im-

mortalité de l'âme, de la réalité de leur corps et de tous les corps, et d'une foule de croyances semblables, Mais, encore une fois, ce n'est pas le sens intime, mais bien l'existence *intuitive* ou *discursive* de la raison ou des sens qui nous rendent immédiatement certains de leur vérité. Ces inclinations, ces sentiments sont infailliblement vrais, parce qu'il est impossible que nous ne les ayons pas vraiment en nous-mêmes dès l'instant où nous avons la conscience de les avoir. Cependant ce n'est pas par le sens intime, mais c'est toujours par la raison que nous concluons pour la réalité de leur objet. « C'est par la raison, » dit fort à propos un autre philosophe jésuite, digne d'être plus connu qu'il ne l'est, « c'est par la raison, en prenant pour base *ces indica-* « *tions, ces sentiments communs* à tous les hommes, et dont tous « les hommes sont certains par leur sens intime, que nous ar- « gumentons ainsi : — « Ce cri universel et permanent de la « nature, en faveur d'une Divinité, d'un culte et d'une loi; cette « inclination naturelle et universelle de l'esprit et du cœur de « l'homme, ne peuvent jamais être vains et illusoires, car l'im- « posture et l'illusion dans laquelle ils entraîneraient invincible- « ment la généralité des hommes devraient être attribuées à « l'Auteur même de la nature. Mais l'Auteur de la nature, *que* « *je conçois* toujours et nécessairement comme un être infiniment « parfait et essentiellement incapable de tromper ou d'être trom- « pé, n'a pu avoir été, pour la généralité des hommes, une telle « cause universelle et permanente d'imposture et d'illusion. » (P. Para, *Les principes de la saine philosophie, ou la philosophie de la religion;* sect. I.) Ainsi donc, conclut le même auteur, « à l'exception près des phénomènes intérieurs de l'esprit, dont seulement nous sommes certains par le sens intime, toutes les vérités qu'on appelle vérités du sens intime de la nature, *sensus naturæ communis*, ne sont, au fond, que des vérités connues comme certaines par l'évidence de la raison, des sens et de l'autorité. »

Nous admettons, nous aussi, avec saint Thomas et les scolastiques, le témoignage du *sens commun*, comme juge de la vérité, mais dans un sens bien différent. D'abord, ce sens commun de la philosophie chrétienne ne puise pas sa force et son autorité dans ce que les hommes *sentent,* mais dans ce en quoi les

hommes *consentent*, ou dans l'uniformité de leur assentiment à une proposition quelconque ; ce qui est bien autre chose ; et, comme on va le voir tout à l'heure, rien n'est plus dangereux que de fonder sur ce que les hommes *sentent* la fidélité du témoignage du sens commun. Ensuite, notre sens commun, à nous, n'est pas un criterium distinct des autres, mais c'est la condition dernière, le grand caractère, le cachet de leur fidélité et le juge suprême de toute certitude.

§ 3. *L'évidence que produisent les trois criteriums susindiqués, pouvant être trompeuse, un dernier criterium est nécessaire pour distinguer la vraie de la fausse évidence. — Qu'est-ce que le* DOGMATISME *et* L'ACATALEPSIE *ou le système académique sur la Certitude? — Le premier établit le criterium dernier de l'évidence dans l'homme* INDIVIDUEL ; *le second le place dans l'homme* SOCIAL. — *Les Dogmatistes sont ou* IDÉALISTES, *ou* FANATIQUES, *ou* SENSUALISTES. — *Les Acatalepsiens sont ou* CIVILS, *ou* RELIGIEUX, *ou* HUMANITAIRES. — *Les six différentes écoles formées par ces six différentes opinions, et leurs fondateurs, dans les temps anciens, et dans les temps modernes.*

Ainsi les vrais criteriums de la vérité sont, ni plus ni moins, au nombre de trois : 1° le témoignage de la raison pour les choses intelligibles ; 2° le témoignage des sens pour les choses sensibles ; et 3° le témoignage de l'autorité pour les faits historiques et pour tout ce qui dépasse les forces de notre esprit.

Accompagné *de ses conditions naturelles*, chacun de ces témoignages est naturellement et généralement un indice sûr, un criterium fidèle de la vérité des choses de son ressort. Ainsi les choses que la raison droite, ou les sens sains et bien appliqués, ou une autorité compétente et légitime, nous annoncent comme vraies, sont vraies. S'ils nous les attestent de manière à éloigner de notre esprit toute crainte du contraire, elles sont *certainement* vraies, et s'ils nous les présentent avec une telle clarté et une telle force que l'esprit ne peut leur refuser son consentement sans se renier lui-même, les choses ainsi attestées sont *évidemment* vraies.

Puisque cette perception de la vérité peut être obtenue, ainsi qu'on vient de le voir, ou *immédiatement* et sans le secours d'un autre principe, ou *médiatement*, c'est-à-dire en la déduisant légitimement d'une autre vérité, l'évidence que nos trois crite-

riums produisent, est de deux espèces. Elle est *intuitive* et *immédiate*, telle est l'évidence des propositions indémontrables, qu'on appelle AXIOMES; ou *discursive* et *médiate*, et c'est l'évidence des propositions qu'on démontre, et qui se nomment THÉORÈMES.

On vient de voir aussi qu'on parvient à cet état de certitude *subjective* qu'on appelle évidence, non-seulement dans les choses intellectuelles, mais encore dans les choses sensibles, et même dans les choses historiques et surnaturelles ; parce que, non-seulement le témoignage de la raison, mais le témoignage des sens et de l'autorité peuvent très-bien présenter, eux aussi, immédiatement ou médiatement à l'esprit la conformité entre le prédicat et le sujet, ou la vérité d'une proposition, de manière à la rendre *évidente*. C'est pourquoi l'évidence est, comme nous venons de l'établir, ou *intellective*, ou *sensible*, ou *d'autorité*. Ainsi, qu'une chose ne peut être et ne pas être en même temps, c'est evident d'une évidence *intellective;* que les corps existent, c'est évident d'une évidence *sensible;* qu'existent les antipodes, qu'on n'a jamais vus, et, à plus forte raison, que la religion chrétienne est divine, ce sont des vérités évidentes d'une évidence *d'autorité*.

Mais, d'une part, le témoignage de la raison, des sens, de l'autorité, comme nous venons d'en avertir, n'est un organe fidèle, un criterium sûr de certitude et d'évidence, dans tout ce qui est de son ressort, qu'autant qu'il est accompagné et revêtu *de toutes ses conditions naturelles ;* et, de l'autre, généralement, chacun croit que sa raison, ses sens et l'autorité qu'il suit, sont ce qu'ils doivent *naturellement* être, tandis qu'en réalité ils ne le sont pas. On comprend donc qu'il y a des certitudes *subjectives* qui ne découlent pas des certitudes *objectives* des choses, et que, par l'infidélité ou par l'imperfection du témoin qui les annonce, bien des choses sont présentées à l'esprit différemment de ce qu'elles sont en elles-mêmes, savoir, qu'il y a des évidences vraies et réelles, et des évidences seulement fallacieuses et apparentes. Une règle, une note, un indice ultérieur, est donc encore nécessaire, à l'aide duquel on puisse être sûr que l'évidence de la raison dans les choses intellectuelles, l'évidence des sens dans les choses physiques, l'évidence de l'autorité

dans les choses d'un ordre supérieur ou éloignées de nous par le temps ou par le lieu, ne sont pas imaginaires ou menteuses, mais vraies et sincères.

Complétement d'accord sur la nécessité de ce criterium des criteriums, de cette règle suprême, de ce dernier jugement de la certitude de la vérité, les philosophes de la raison particulière et du sens privé, n'ont pu s'entendre sur sa nature et sur sa portée; et, dans les temps anciens, comme dans les temps modernes, ils se sont partagés, sur ce sujet, en deux camps ennemis, en deux grandes sectes, la secte des DOGMATISTES et la secte des ACADÉMICIENS, ou des ACATALEPTIQUES.

Selon les DOGMATISTES, l'homme n'a pas besoin de sortir de lui-même, mais trouve en lui-même tout ce qu'il lui faut, pour atteindre la certitude absolue de *toutes* vérités.

Selon les ACADÉMICIENS, au contraire, l'homme ne possède, en lui-même, aucun moyen de se rendre certain d'une *seule* vérité, même de sa propre existence, même de sa propre pensée; mais, comme Cicéron vient de nous l'apprendre, il peut obtenir des *probabilités*, plus ou moins vagues et insuffisantes, nullement la certitude, sur la nature des choses : *Nos probabilia sequimur, percipi quid posse negamus.* C'est l'ACATALEPSIE, ou la négation de la certitude, dans les connaissances individuelles de l'homme. Cependant l'Académie ne déshérite pas l'humanité de toute certitude; et, tout en insistant sur l'impossibilité où est l'homme de s'assurer de rien, en tant qu'il demeure lui-même, en lui-même, elle lui permet de tenir pour certaines les croyances communes qu'il rencontre hors de lui-même, dans la société.

Ainsi, les dogmatistes font de la certitude le partage de toute raison particulière, de tout homme isolé; les académiciens n'en réservent quelque débris qu'à la raison collective, à l'homme social.

Dans son unité substantielle, l'homme est évidemment triple, car il est, en même temps, être *intelligent*, être *aimant* et être *sentant*. Les philosophes dont il est question, n'ayant jamais compris l'homme UN dans sa nature et TRIPLE dans ses facultés, ont établi l'une de ces facultés comme le seul constitutif essentiel de la nature humaine, et ont fait bon marché des deux autres. Ainsi, pour les *idéalistes*, l'homme n'est qu'*es-*

prit ; pour les *fanatiques*, il n'est que *sentiment;* pour les *sensualistes*, il n'est que *corps*.

D'après cette triple manière d'envisager l'homme, les Dogmatistes se sont sous-divisés en trois classes : 1° la classe des Dogmatistes *idéalistes*, pour lesquels il n'y a de certitude que par l'*intellect* ou par l'idée; 2° la classe des Dogmatistes *fanatiques*, qui ne reconnaissent que le *sentiment* pour dernier criterium de toute certitude; et 3° la classe des Dogmatistes *sensualistes*, dont l'*unique* et dernier juge de la vérité est le témoignage des sens.

De l'autre côté, les hommes n'étant unis entre eux que par un triple ordre de rapports, d'après ce triple ordre de rapports, ils ne forment que : 1° des sociétés domestiques, civiles et politiques; 2° des sociétés religieuses; et 3° la société universelle du genre humain. D'après ces trois espèces de société, les Académiciens qui, en faisant abstraction de l'homme individuel, placent la certitude dans l'homme *collectif*, se sous-divisent, eux aussi, en trois écoles différentes : 1° l'école des Académiciens *civils*, qui pensent que, devant douter de tout, l'homme doit cependant tenir pour certaines les croyances de sa famille, de sa nation, de son pays et toutes les institutions de l'État; 2° l'école des Académiciens *religieux*, qui n'exceptent de l'*acatalepsie*, ou du doute universel, que les dogmes de la religion ou les doctrines divinement révélées; et 3° l'école des Académiciens *humanitaires*, qui ne réservent le privilége d'engendrer la certitude qu'aux croyances communes et constantes de tous les peuples.

Chez les anciens, le fondateur et le docteur du dogme *intellectuel* ou *idéaliste* a été Platon. Car, au témoignage de Cicéron, qui connaissait si bien les doctrines de ce philosophe, selon Platon, ni les sens ni le sentiment ne sauraient nous rendre certains de rien, et le dernier et *unique* criterium de la vérité n'est que dans la pensée, dans l'idée de l'esprit et dans l'esprit lui-même (1).

Les dogmatistes *fanatiques* étaient les *Cyrénéens* qui, en-

---

(1) « Plato *omne* judicium veritatis, veritatemque ipsam, abductam ab opi-
« nionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit (*Acad.*, I).

core d'après Cicéron, n'admettaient d'autre criterium de la vérité que les mouvements intérieurs de l'âme, *permotiones animi intimas;* ne regardaient comme certain que ce que, par son sentiment intime, chaque homme apprend comme certain.

Enfin, comme l'homme, qui, pour Platon, n'est qu'*esprit pensant*, pour Épicure, son digne disciple, n'est que *matière sentante*, et rien ne se fait en lui que par les sens; l'esprit, la raison, le sentiment, n'étaient, pour Épicure, que de vains mots; seul, le témoignage des sens est un criterium sûr et infaillible de la vérité des choses extérieures. C'était au point que, toujours au témoignage de Cicéron, à l'école d'Épicure, on soutenait sérieusement que le soleil n'a qu'un pied de diamètre, parce que nos yeux ne lui donnent qu'une telle grandeur. Les dogmatistes *sensualistes* ont eu donc Épicure pour père.

Quant à la doctrine de la certitude des Académiciens, l'acatalepsie *civile* a été enseignée par Arcésilas chez les Grecs, par Cicéron chez les Romains. Car la maxime célèbre de cette école : Il faut penser en philosophe et vivre en homme politique : *Sentiendum philosophice, vivendum politice* (Cicero, *apud Lactantium*), se traduisait ainsi : « En tant que philosophe, l'homme ne doit tenir rien pour certain; en tant que citoyen, il doit accepter toutes les institutions politiques de sa patrie, y soumettre son esprit et y conformer sa conduite. »

L'acatalepsie *religieuse* était le dogme fondamental de l'école romaine de Varron, pour qui il est permis à l'homme de douter de tout, excepté de la religion de son pays. C'était aussi, *dans la pratique*, la doctrine de tous les philosophes grecs, y compris Socrate, Platon et Zénon, qui, comme le leur a reproché saint Paul, « tout en se moquant de Dieu, après l'avoir connu, n'en « adoraient pas moins les faux dieux, et même les quadrupè- « des, les oiseaux et les serpents (*Rom.* I); » et, au témoignage de Cicéron, n'en prêchaient pas moins, par leurs leçons aussi bien que par leur exemple, le culte des dieux nationaux : *Hæc vestri non tollunt, sed confirmant.* (*de Natur. deor.*)

L'acatalepsie *humanitaire*, enfin, importée de la Grèce à Rome par Arcésilas et par Carnéade, et érigée en dogme philosophique par Cotta, a été soutenue par Cicéron, qui, dans tous ses ouvrages philosophiques, et particulièrement dans son

traité *De la nature des dieux*, tout en professant le scepticisme le plus complet sur toutes les connaissances humaines, n'en revient pas moins toujours à la doctrine : « Que le consen-« tement de tous les gens doit être regardé comme la loi de « la nature, et qu'il faut tenir pour des vérités certaines les « croyances universelles de l'humanité. »

Ce qu'on appelle la RENAISSANCE n'ayant été que la restauration de la science, aussi bien que de la littérature, de l'art et des mœurs des anciens Grecs et des anciens Romains, les deux systèmes, que nous venons d'exposer, des philosophes d'Athènes et de Rome, sur la certitude, le DOGMATISME et L'ACATALEPSIE, ont reparu dans les temps modernes, en compagnie de toutes les doctrines de l'ancienne philosophie, et y ont reproduit les nouveaux DOGMATISTES, partagés, eux aussi, en dogmatistes *idéalistes*, en dogmatistes *fanatiques* et en dogmatistes *sensualistes*, et les nouveaux ACADÉMICIENS sont subdivisés, eux encore, en Académiciens *civils*, en Académiciens *religieux* et en Académiciens *humanitaires*.

Le restaurateur du dogmatisme intellectuel ou idéaliste de Platon a été Descartes ; car, pour lui aussi, le criterium unique, la règle générale, le jugement dernier de toute vérité n'est que dans la perception claire et distincte que l'esprit se forme des choses (1). Quant au témoignage des sens et du sentiment, Descartes n'en fait pas le moindre cas ; il leur refuse tout jugement de la vérité; il déclare que l'homme, cherchant à s'assurer de la moindre chose, doit commencer par se considérer comme un esprit entièrement dégagé de l'impression des choses corporelles; ne doit admettre rien sur le témoignage des sens, pas même l'existence d'autres hommes, et ne doit compter pour rien leur autorité : tout cela toujours à l'exemple de Platon et dans les mêmes termes que Platon (2).

---

(1) « Videor pro regula generali posse jam statuere : Illud omne esse ve-« rum quod valde distincteque percipio (RENATI CARTESII, *De philos.*, medi-« tat. II). »

(2) On vient d'entendre Cicéron, nous apprenant que Platon *a soustrait toute* vérité aux sens, et ne l'a attribuée qu'à l'idée et à l'esprit : *Veritatem* ABDUCTAM a SENSIBUS *cogitationis et mentis esse voluit*. Eh bien! Descartes

Par sa *vision directe* de toute vérité en Dieu, Malebranche a fait de la vérité l'objet de la *vue* du sens intérieur, plutôt que de l'idée ; et, ayant en même temps donné, comme on va l'entendre, *la peine que l'âme éprouve à nier une proposition* pour l'unique signe certain de sa vérité, a établi, dans le sentiment intime, le criterium des vérités naturelles, comme la secte des piétistes y avait fixé le criterium des vérités révélées ; a créé la *philosophie du sentiment*, à côté de *la religion du sentiment*, que le protestantisme venait de rêver, et a renouvelé le dogmatisme *fanatique* des Cyrénéens.

Enfin Bacon, par sa *méthode expérimentale*, basée sur le témoignage des sens ; Locke, par sa doctrine de la possibilité de la *matière pensante ;* et Condillac, par son système des sensations se transformant en idées, n'ont fait que remettre en vigueur la théorie d'Épicure sur la certitude, et rétablir le dogmatisme *sensualiste.*

De son côté, dans son livre DE L'HOMME CITOYEN (*de Cive*), et qu'il aurait mieux intitulé DE L'HOMME ESCLAVE, et même DE L'HOMME BÊTE ; et en soutenant qu'il n'y a rien de vrai et de faux ; qu'on doit regarder tout comme incertain et ne s'attacher qu'aux *institutions civiles de l'État*, Hobbes a, le premier, dans les temps modernes, introduit parmi les peuples chrétiens l'*acatalepsie civile* des peuples païens, et a fondé cette ignoble et hideuse école qui, dans ce moment (janvier 1861), ne combat le Pape-Roi que pour faire des rois autant de papes ; leur livrer tout, même la conscience des peuples ; reconstruire le césarisme de la force et la force du césarisme, et reconduire l'Europe à la barbarie, par la perte de toute religion, de toute vertu et de toute liberté.

Presque en même temps, le célèbre Huet, évêque d'Avranches, en enseignant dans son triste ouvrage : DE IMBECILLITATE MENTIS HUMANÆ, que, SEULES, *les doctrines révélées et enseignées dans la Bible sont des vérités certaines*, prétendit faire

---

a fait usage des mêmes expressions : *Meminisse debes o Caro*, a-t-il dit, *te hic affari mentem a* REBUS CORPOREIS SIC ABDUCTAM, *ut nequidem sciat ullos unquam homines ante se exstitisse*, *nec proinde ipsorum auctoritate moveatur* (*Loc. cit.*, I, Resp. 5).

servir au profit de la religion chrétienne l'*acatalepsie religieuse*, que Varron avait prêchée au profit du paganisme romain, et fonda la secte mort-née des FIDÉISTES, ainsi nommés parce que, selon ces étranges philosophes, on ne peut rien prouver d'une manière certaine par la raison, et on n'est certain de quelque chose que par la FOI. De nos jours, M. l'abbé Bautain avait essayé de ressusciter cette doctrine; mais, en en reconnaissant la fausseté, en s'empressant de la rétracter à Rome, aux pieds du souverain pontife, il en a été pour le bel exemple qu'il a donné, en cette occasion, d'humble soumission aux jugements de l'Église.

Enfin, frappé par la vue des horribles ravages que le dogmatisme moderne a fait, au point de vue de la science et de la religion, le trop tristement célèbre Lamennais se prit à le combattre corps à corps. Mais, dans l'emportement d'un zèle n'ayant pour lui que les ressources du génie et non la solidité de la doctrine, ni la sagesse du discernement, ni l'humilité de la foi, il se laissa aller à combattre un grand excès par l'excès contraire. De ce qu'en matière de certitude, le dogmatisme attribue tout à l'homme isolé et ne tient aucun compte des droits de l'homme social, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, au contraire, a épuisé son immense talent à diviniser l'homme social, et à anéantir impitoyablement l'homme isolé. Pour cet auteur, aussi pauvre théologien et petit philosophe qu'il était grand écrivain, l'homme, ne sortant pas de lui-même, n'est et ne peut être certain de rien. La certitude est un privilége *exclusif de l'humanité*; *l'homme* n'y a pas le moindre droit. Le témoignage de la raison particulière est aussi trompeur que le témoignage des sens particuliers. Le sentiment intime ne saurait lui rien garantir, pas même l'existence, et ce n'est que sur le témoignage des autres qu'il peut dire, avec quelque certitude : JE SUIS. Tout ce que l'homme pense, tout ce que l'homme sent, tout ce que l'homme touche ou voit, peut toujours être faux; seules, les affirmations de l'humanité entière ont un rapport nécessaire avec la vérité et forment le fondement unique de la certitude (Tome II, chap. XIII de l'ESSAI). C'est, comme on le voit, l'acatalepsie *humanitaire* des anciens Académiciens, dans toute sa crudité, et poussée même à ses derniers excès.

Voilà les différents systèmes que la philosophie du sens privé a su inventer, pendant environ trente siècles, sur le dernier criterium de la vérité. Mais nous n'avons fait qu'indiquer ce qu'ils sont; montrons maintenant ce qu'ils valent.

Nous n'avons pas besoin de discuter le dogmatisme *fanatique* et le dogmatisme *sensualiste*. Ces deux systèmes, si l'on peut donner ce nom à de plates et ignobles extravagances, ne font de l'homme qu'un fantôme ou une bête : la philosophie sérieuse ne s'occupe pas de systèmes qui ne répandent que des ténèbres, toujours plus épaisses, sur le mystère de l'homme, ou qui le dégradent ou le nient; mais de systèmes qui, au moins, l'admettent, le respectent et cherchent à l'expliquer. D'ailleurs, quoique notre époque de spiritualisme et de progrès ait, elle aussi, et en grand nombre, ses *cyrénéens* et ses *épicuriens*, elle ne s'en préoccupe pas beaucoup; elle ne porte son attention que sur le dogmatisme *intellectuel* ou *idéaliste*, qui, seul, résume en lui la question du jour, entre le rationalisme et la foi, et même toutes les questions entre la philosophie et la religion. Examinons donc la valeur et la portée de ce dogmatisme, et voyons s'il a le droit d'être accepté, par des esprits qui raisonnent et qui se respectent, comme le vrai et légitime criterium de la vérité certaine, et s'il n'implique pas, au contraire, la négation de toute certitude et de toute vérité.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DU DOGMATISME, ET DE SES CRITERIUMS ADDITIONNELS EN PARTICULIER. ÉCOLE FRANÇAISE.

§ 4. *Le dogmatisme rationnel admet des criteriums* ADDITIONNELS *au dernier criterium de l'évidence individuelle. — En voulant établir ce criterium additionnel, à lui, Descartes a commencé par insulter tous les philosophes, et le genre humain tout entier.*

Les dogmatistes intellectuels n'admettent pas tous de la même manière et aux mêmes conditions la compétence du

criterium de l'ÉVIDENCE INDIVIDUELLE. Ces conditions différentes, que les différentes nuances de la même école exigent pour que l'évidence individuelle soit le signe fidèle et infaillible de la vérité, constituent autant de criteriums *additionnels* du même criterium principal et commun. Afin donc qu'on n'ait rien à désirer, dans notre examen du dogmatisme, nous devons aussi passer successivement en revue tous ces criteriums *additionnels*.

Tel qu'il a été formulé par Descartes, et admis par la foule imbécile de ses admirateurs, le dogmatisme *intellectuel* ou *idéaliste* n'est d'abord qu'un tissu de sophismes et une immense et grossière absurdité.

Descartes commence par dire (nous copions) : « L'expé« rience (1) m'a appris que la *sagesse* est moins rare, l'*usage de* « *raisonner* moins défectueux parmi les idiots et les hommes « étrangers à toute étude philosophique, que parmi les profes« seurs et les maîtres de philosophie (2). D'où il faut conclure « que ceux qui ne connaissent pas le premier mot de ce qu'on a « jusqu'ici appelé « Philosophie », sont les plus aptes à apprendre « la *vraie* (3). » Celle de Descartes, bien entendu. C'est dire, en d'autres termes : « Que, pour Descartes, au temps de Descartes, tous les hommes étaient bêtes; mais que les philosophes l'étaient plus que tout le reste, et qu'à l'école de Descartes, autant on est plus bête, autant on a plus de chance de devenir un *vrai* philosophe... cartésien... » Ce n'est pas flatteur, il faut en convenir, pour les écoliers de Descartes; mais c'est le maître lui-même qui l'a dit : *Magister dixit.* Dès lors, il n'y a qu'à baisser les oreilles, à l'exemple d'Horace et de sa méchante bête : *Demitto auriculas, ut iniquæ mentis asellus.*

Quant aux philosophes contemporains de Descartes, qui cependant n'étaient pas si bêtes, puisqu'ils ont formé le siècle de

(1) De la caserne. Car, en chrysalide et avant de se transformer en philosophe, Descartes était soldat.

(2) « Experientia ostendit eos qui philosophiam profitentur, ut plurimum « esse *minus sapientes* et *ratione sua non tam recte uti*, quam alios qui « *numquam* huic studio operam dederunt (*Principia philos. cartes.*, PRÆ« FATIO). »

(3) « Unde concludendum est, eos qui *quam minimum* didicerunt, *ad veram* « percipiendam quam maxime esse idoneos (*Ibid.*). »

Louis XIV, ils auraient eu tort de se plaindre d'être si brutalement soufflettés, de la part d'un philosophe qui n'a pas traité avec de plus grands égards le genre humain tout entier. Car Descartes ne s'est pas gêné pour dire : « Quoique toutes les vé-« rités dont j'ai fait les principes de ma philosophie (il n'en est « rien) aient été toujours connues par tout le monde, cependant, « dans les six mille ans qui ont précédé mon apparition dans ce « monde, PERSONNE, que je sache, ne s'est jamais douté le moins « du monde que les mêmes vérités sont la source de toutes les « connaissances, et le moyen de se rendre compte de tous les « êtres existants dans l'univers (1). » Ce qui signifie «qu'avant Descartes, en possession de toutes les vérités et de tous les principes, le genre humain n'en avait cependant *jamais* tiré une seule conséquence ; qu'il ne s'était pas trouvé jusqu'alors *un seul individu* de notre espèce *qui eût raisonné*, et qui eût atteint la moindre connaissance d'un seul des êtres existants et de soi-même. Ainsi donc, pour Descartes, non-seulement les philosophes, mais l'humanité tout entière ne s'était jamais élevée d'une ligne mathématique au-dessus de la brute qui ne raisonne pas : *Quibus non est intellectus ;* et le monde en général, et l'Europe et la France en particulier, n'étaient, comme on le sait, au dix-septième siècle, qu'un sérail de bêtes, assises dans les ténèbres, par rapport à la nature de tous les êtres, et croupissantes dans l'ignorance complète de toute vérité.

A la vue d'une dégradation si profonde de la pauvre race d'Adam, l'âme tendre de Descartes ne sut pas tenir. Le voilà donc renonçant aux lauriers qui l'attendaient, sans aucun doute, dans la carrière militaire (quoiqu'il n'eût pu y atteindre jusqu'alors le grade de caporal) ; changeant son fusil contre une plume, et le métier de tuer les hommes contre celui de les éclairer ; et, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, entreprenant ce qu'il *lui restait à faire* pour l'*acquit de sa conscience :* la composition non d'un *seul* traité, — qui n'aurait servi à rien pour des créatures

---

(1) « Etiamsi *omnes* illæ veritates, quas pro meis principiis habeo, *semper* « et ab *omnibus* cognitæ fuerint, NEMO tamen, quod sciam, HACTENUS FUIT « qui agnoverit omnium illarum veram quæ in mundo sunt notitiam ex iis de-« duci posse (*Loc. cit.*). »

qui ignoraient *tout*, — mais d'*un corps complet* de doctrines, d'*un corps entier* de philosophie, pour l'instruction et le bonheur du GENRE HUMAIN (1).

Ainsi, dans son opinion, Descartes n'a été que le Messie de la philosophie, dont, dans le comble de la misère qui lui cachait sa misère, pendant soixante siècles, l'humanité n'avait jamais senti le besoin, et dont le dévouement a été d'autant plus sublime, que pas un seul des humains n'avait jamais pensé à le demander au ciel, et n'avait fait le moindre sacrifice pour le mériter.

Quelles pensées ! quel langage ! A l'exception près d'Épicure, jamais aucun philosophe païen n'avait poussé plus loin que ce prétendu philosophe chrétien la présomption de l'ignorance, le cynisme de l'impertinence, la fatuité de l'orgueil et le mépris de l'humanité.

Son œuvre a été digne de ces dispositions et de ces moyens. Voyez, en effet, comment il s'y est pris pour fixer le criterium additionnel de son dogmatisme. Nous copions toujours, autrement on ne pourrait pas croire qu'il ait vraiment dit ce qu'on lui attribue.

§ 5. *Premier criterium additionnel du dogmatisme :* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE DE DESCARTES. — *Fausse base sur laquelle ce criterium a été assis par son auteur.*

Quoique né dans un monde de bêtes, au milieu des bêtes et de parents bêtes, par un singulier privilége, Descartes aurait été, à ses propres yeux, le seul être humain non bête ; car il nous dit qu'un beau jour, s'étudiant lui-même, par un effort de génie jusqu'alors sans exemple, il découvrit, de manière à ne pouvoir pas en douter, qu'il était une CHOSE pensante (2); qu'en cherchant à deviner *quelle chose* le rendait certain d'être une *chose* pensante, il parvint à voir que c'était la *perception claire et dis-*

---

(1) « Hoc mihi agendum restaret, ut INTEGRUM philosophiæ cursum HU-« MANO GENERI darem (*Loc. cit.*). »

(2) « Certus sum esse me *rem* cogitantem (*Medit.* II). »

tincte qu'il avait de la vérité de cette affirmation (1), et qu'à la suite de ces difficiles et sublimes découvertes, il crut pouvoir établir, comme *règle générale* de toute vérité, de toute certitude, de toute science, cette proposition : « Tout ce que l'homme per-« çoit très-clairement et très-distinctement est vrai (2). »

Cette argumentation se réduit *évidemment* à ce syllogisme :

« Si je ne suis certain d'être une chose pensante que par la raison que j'ai de cette affirmation une perception claire et distincte, *il me paraît* que je puis établir pour règle générale que tout ce dont j'ai l'idée claire et distincte est vrai.

« Mais je ne suis certain d'être une chose pensante que par la raison que j'ai de cette affirmation une perception claire et distincte ; donc il *me paraît* que je puis établir pour règle générale que tout ce dont j'ai l'idée claire et distincte est vrai. »

Or la majeure de ce syllogisme, que Descartes suppose vraie, est absolument et évidemment fausse. De ce que la perception claire et distincte, que j'ai de ma pensée, me rend certain que je suis une chose pensante, *il me paraît que je ne puis tout au plus établir, pour règle générale*, que ceci : *La perception claire et distincte est un témoignage fidèle* de toutes les modifications intérieures de mon être. Mais *il* ne *me paraît pas* que la *perception claire et distincte,* témoin fidèle de ce qui se passe *en moi*, puisse être prise *pour règle générale* de la vérité de tout ce qui se passe *hors de moi*. En établissant donc *pour règle générale :* Que le même témoignage ou criterium qui nous rend certains de notre existence, de l'état actuel de notre esprit et de tout ce que nous éprouvons dans notre être, peut nous rendre certains aussi de l'*équation* entre la manière dont nous percevons les choses *extérieures* et ces mêmes choses, Descartes a franchi d'un bond un immense abîme, a confondu des choses infiniment différentes : les faits intérieurs et les rapports de notre esprit avec les choses extérieures, et leur a

(1) « Numquid scio quid requiratur, ut de aliqua re certus sim ? Nempe in « hac prima cognitione nihil aliud est quam clara quædam et distincta perce-« ptio ejus quod affirmo (*Loc. cit.*). »

(2) « Proinde, *videor* pro *regula generali* posse jam statuere : Illud omne « esse verum quod valde clare, distincteque percipio (*Ibid.*). »

assigné, pour unique et même criterium, le *sens intime* dont, comme on l'a vu, le témoignage, quelque infaillible qu'il soit, lorsqu'il nous annonce les modifications de notre propre être, ne saurait nous rien dire de l'existence des êtres extérieurs, de leur nature et de leurs qualités.

Les dogmatistes anciens, de la nuance stoïcienne, avaient bien compris cette différence. En fixant, eux aussi, sur l'évidence individuelle le dernier criterium de la certitude, ils prenaient la perception claire et distincte, non d'un fait *intérieur*, mais d'un fait *extérieur*, pour *règle générale* de la vérité logique, ou des choses extérieures. « Il luit, disaient-ils, donc il est jour : *Lucet, ergo dies est.* » Et là-dessus, ils *établissaient pour règle générale :* Qu'on peut tenir pour certaines les choses extérieures qu'on perçoit d'une manière aussi *claire* et *distincte* que l'existence du jour lorsqu'il luit. Tout cela était au moins raisonnable, conséquent, tandis que le raisonnement de Descartes ne l'est pas du tout.

Entre chacun de nos sens et les choses sensibles de leur ressort, il y a, comme on le verra tout à l'heure, un rapport naturel, intime. De même qu'en apercevant la lumière naturelle je suis certain qu'il est jour; de même, en entendant un son, je suis certain de l'existence d'un corps sonore. Mais entre le sens intime et la vérité des choses extérieures, il n'y a de rapport d'aucune espèce. Pouvant donc me fier entièrement à son témoignage, pour tout ce qui se passe *en moi*, je n'ai aucune raison pour m'y fier, pour tout ce qui est *hors de moi.* Établie donc sur un tel fondement, la *règle générale de la vérité*, ou le dernier criterium de la certitude de Descartes, se trouve établie dans l'air, sur le néant, et son argumentation, sur ce point, n'est qu'un non-sens, un sophisme bien caractérisé. Voilà ce que, à l'aide de la *perception claire et distincte* de cette argumentation cartésienne, *il nous paraît possible d'établir comme règle générale,* touchant le dogmatisme de Descartes.

En vain dirait-on que Descartes n'attribue pas le privilége de l'infaillibilité à la perception simplement *claire*, mais à la perception en même temps *claire* et *distincte;* en sorte que, si elle est claire sans être distincte, ou distincte sans être claire, il ne

la reconnaît pas pour un criterium légitime de la vérité (1). Dans le sujet dont il s'agit, la clarté et la distinction sont, à y bien réfléchir, deux mots différents, mais elles ne sont pas deux différentes choses. Percevoir *clairement* un objet, c'est le connaître pour ce qu'il est, et c'est le *distinguer* de tout ce qu'il n'est pas. *Distinguer* un objet de tout ce qu'il n'est pas, c'est le percevoir *clairement*. Toute perception *claire* est donc au fond nécessairement *distincte*, et *vice versa*. Et la distinction, dont toutes les logiques cartésiennes, grandes et petites, font tant de bruit, n'est qu'un pléonasme, bon pour arrondir la phrase, mais inutile pour le sens.

§ 6. *Même sujet. Descartes lui-même reconnaissant l'insuffisance de son criterium de* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE. — *L'argument tiré de la véracité de Dieu, en faveur de ce criterium, n'est qu'un paralogisme; Descartes y confond pitoyablement la faculté que Dieu a donnée à l'homme, avec les actes de cette faculté qui appartiennent à l'homme, et fait de l'homme une marionnette dans les mains de Dieu.*— L'ARGUMENT *par lequel* LA PHILOSOPHIE DE LYON *soutient la compétence du criterium de* LA PECREPTION CLAIRE ET DISTINCTE, *est encore plus pitoyable que celui de Descartes.*

Cette insuffisance, ou plutôt cette nullité du criterium cartésien, a été reconnue avant tout par Descartes lui-même. Car, « nous ne savons pas, a-t-il dit encore, si notre esprit est de « nature à pouvoir se tromper, même dans ses perceptions *les* « *plus claires* et *les plus distinctes*. La portée de ce doute est « immense, et cependant il n'en est pas moins fondé (2). » Ce qui signifie que le criterium de la certitude fondé sur l'évidence du sens intime, a besoin d'un autre criterium capable d'en garantir la compétence, la valeur et la fidélité ; que, tout seul, il n'a rien de certain, ne saurait nous rendre certains de rien, et n'est nullement le *dernier* criterium de la vérité.

---

(1) « Ad perceptionem, cui *certum* et *indubitatum* judicium possit inniti, « non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta (*Princip. philos.*, « p. 1). »

(2) « SUMMA DUBITATIO ex eo petitur quod nesciamus an forte talis essemus « naturæ, ut fallamur, etiam in iis quæ nobis evidentissima esse videntur « (*Ibid.*). »

Descartes n'est pas embarrassé de ce petit défaut de son criterium, *de n'en être pas un;* car il y a trouvé, tout prêt, un remède infaillible dans la véracité de Dieu. « Le premier des « attributs de Dieu, a-t-il dit, est d'être souverainement véri- « dique et dispensateur de toute lumière, en sorte qu'il répugne « absolument que Dieu nous trompe. Il s'ensuit que la lumière « naturelle, ou la faculté de connaître, que Dieu nous a donnée, « ne peut jamais atteindre aucun objet qui ne soit vrai, pourvu « que ce soit par elle que cet objet soit atteint, c'est-à-dire « qu'il soit perçu d'une manière claire et distincte (1). » Plus loin, il a dit encore : « Dieu n'étant pas trompeur, la faculté de « percevoir, qu'il nous a départie, ne peut tendre au faux, pas « plus que la faculté de sentir, tant qu'elle s'étend aux choses « clairement perçues (2). Ainsi donc, le GRAND DOUTE qui nous « effrayait, il y a un instant, de pouvoir nous tromper, même « dans les choses qui nous semblent très-évidentes, disparaît en- « tièrement (3). » « Car, ajoute ailleurs toujours Descartes, toute « perception claire et distincte a *nécessairement* Dieu pour au- « teur, ce Dieu, dis-je, souverainement parfait, qui ne peut « absolument être trompeur. Par conséquent, toute perception « claire et distincte est indubitablement vraie (4). » « C'est pour- « quoi, aussitôt que l'occasion s'en présente, je dois examiner « si Dieu existe; et, admis qu'il existe, s'il peut être trompeur. « Car, tant que j'ignore ces choses, mon criterium de la *percep-*

---

(1) « Primum Dei attributum est quod sit summe verax, et dator omnis lu- « minis : adeo ut non fallat. Hinc sequitur, lumen naturæ sive cognoscendi fa- « cultatem, a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod « non sit verum : quatenus ab ipsa attingitur, id est, clare distincteque percipi- « tur (*Loc. cit.*). »

(2) « Cum Deus non sit fallax, facultas percipiendi quam nobis dedit, non po- « test tendere in falsum; ut neque etiam facultas sentiendi : cum tantum ad « ea, quæ percipiuntur, se extendit (*Ibid.*). »

(3) Ita tollitur SUMMA DUBITATIO, quæ ex eo petebatur, quod nesciremus « an forte talis essemus naturæ ut falleremur, etiam in iis quæ nobis eviden- « tissima videntur (*Ibid.*). »

(4) « Omnis clara et distincta perceptio *necessario* Deum habet auctorem : « Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse, repugnat; et « ideo procul dubio est vera (*Med.* IV). »

« *tion claire et distincte* n'est d'aucune valeur, et je ne pour-
« rais jamais, sur son témoignage, être certain d'aucune autre « chose (1). »

Cette argumentation n'est, elle encore, que du galimatias, de la contradiction et un pur paralogisme. Qui ne voit pas qu'en affirmant *que toute perception claire et distincte est toujours et nécessairement vraie, parce qu'elle a le Dieu souverainement véridique pour auteur*, Descartes confond d'abord la *faculté* de connaître avec l'*acte* de la connaissance, deux choses, comme il est *évident*, très-différentes entre elles, parce que ce qui est vrai de l'une ne l'est pas toujours de l'autre, et parce que la *faculté*, en général, a bien Dieu pour auteur, mais les *actes* de la faculté, en particulier, ne viennent pas de Dieu. Par conséquent, le très-savant philosophe dominicain, le P. Roselli, a eu bien raison de dire : « La preuve alléguée par Descartes, en faveur de « l'infaillibilité de son criterium de la perception claire et dis- « tincte, toute vraie qu'elle est, si on l'entend de la *faculté* de « percevoir et de la lumière de l'intellect (parce que l'une et « l'autre chose dérivent immédiatement de Dieu), est cependant « évidemment fausse, si on l'entend de l'*acte* même de com- « prendre. Car Dieu ne concourt à nos opérations que comme « cause universelle. Les défauts mêmes de ces opérations sont « attribuées non à la cause universelle, mais à la cause particu- « lière (2). »

De même que, de ce que le Dieu souverainement bon n'a pu nous donner une faculté de vouloir *tendante* au mal, il ne s'ensuit pas que tous les actes de notre volonté, même *les plus libres*, soient conformes à la justice; de même, de ce que le Dieu souverainement véridique n'a pu nous donner une faculté de

---

(1) « Quam primum occurrat occasio, et examinare debeo *an sit Deus*, et, « si sit, an possit esse deceptor : *hac enim re ignorata*, non videor de *ulla* « *alia re* plane certus esse unquam posse (*Medit.* II). »

(2) « Hæc ratio, licet vera sit de *facultate* percipiendi, et de lumine intelle- « ctuali (utrumque enim immediate a Deo est); nihilominus *falsam esse con-* « *stat*, si de ipso *actu* percipiendi intelligatur. Nam Deus ad operationes no- « stras concurrit ut causa universalis : defectus autem operationum non causæ « universali, sed particulari tribuuntur (SUMMA PHILOSOPHIÆ *juxta mentem* « *D. Thomæ*, quæst. XXIV, art. 3). »

connaître tendante au faux, il ne s'ensuit pas que toutes les perceptions de notre intellect, même *les plus claires* et *les plus distinctes*, soient toujours conformes à la vérité. S'il en était ainsi, Dieu nous aurait créés infaillibles. Or il ne nous a pas plus faits infaillibles qu'impeccables. Et comme, en nous donnant une *faculté tendante au bien*, mais libre, dans ses *actes* particuliers, de vouloir le mal, le Dieu souverainement bon ne s'est pas mis en contradiction avec sa bonté; ainsi, en nous donnant une *faculté tendante au vrai*, mais capable, dans ses *actes* particuliers, de percevoir le faux, le Dieu souverainement véridique ne s'est pas mis en contradiction avec sa véracité.

En vain dira-t-on : « Que, dans les passages allégués, Des-« cartes n'insiste que sur l'infaillibilité de la *faculté naturelle* « *de connaître*, comme seule venant immédiatement de Dieu. » Car, dans les mêmes passages, Descartes affirme, en toutes lettres, que *toute perception claire* et *distincte a toujours et nécessairement Dieu pour auteur*. Or la perception claire et distincte n'est pas la *faculté*, mais un de ses *actes*. Donc Descartes attribue à Dieu *même les actes de notre faculté cognoscitive*. Mais, de même qu'attribuer à Dieu les actes les plus libres de notre faculté *appétitive*, ce serait faire également Dieu auteur de nos *bonnes* actions et de nos *péchés;* de même, attribuer à Dieu les *actes* de notre faculté cognoscitive, c'est le faire également auteur de toutes nos vérités et de toutes nos erreurs. Voilà l'une des conséquences terribles, mais logiques, du criterium de la perception claire et distincte de Descartes. Ce qui, du reste, n'a rien de surprenant; car, comme nous le prouverons à la fin du premier volume de notre Cours de philosophie chrétienne, son IDÉOLOGIE et son système des CAUSES OCCASIONNELLES, c'est-à-dire toute sa philosophie, aboutissent nécessairement au même terme, l'HOMME MARIONNETTE, et Dieu opérant, *seul*, dans l'homme et par l'homme, ou le PANTHÉISME dans toute sa crudité.

La PHILOSOPHIE DE LYON, ce lugubre écho de toutes les erreurs de Descartes, n'a pas été plus heureuse dans l'apologie qu'elle a prétendu faire de l'*évidence cartésienne*, par cet argument : « Si la perception claire et distincte de la convenance ou « de la répugnance des idées entre elles nous trompait, la même

« chose, savoir, la convenance ou la répugnance des idées entre « elles, serait et ne serait pas en même temps ; elle serait, « puisque l'esprit la percevrait, rien ne pouvant être perçu s'il « n'est pas ; elle ne serait pas, puisque l'esprit se tromperait en « la percevant. Mais il est absolument impossible qu'une chose « soit et ne soit pas en même temps. Donc l'évidence, ou la « perception soit de la convenance, soit de la répugnance des « idées entre elles, ne peut tromper (1). »

Cet argument n'est qu'un sophisme. Son auteur y confond le Certain avec le Vrai, et applique au Vrai ce qui ne convient qu'au Certain. Genovesi, dont la Philosophie, toute cartésienne, est, en Italie, ce que la Philosophie de Lyon est en France, tout en partageant la pédanterie, les platitudes, les erreurs et le fanatisme de cette dernière philosophie, pour Descartes, a cependant fait cette importante remarque : « La certitude, qui n'est que « *la manière dont l'intellect est affecté,* est ou vraie ou falla- « cieuse. Car tout homme peut bien être certain de la vérité « d'une chose, et cependant errer. Il peut en *être certain* en « tant qu'il *ne doute pas*, et ne saurait pas douter de son juge- « ment actuel et *errer* si ce jugement n'est pas conforme à la « vérité naturelle. Il est évident par là que le Vrai et le Certain « ne sont pas la même chose. Car le Certain ne se rapporte qu'à « l'état de l'esprit, touchant la vérité des choses; le Vrai n'est « que la conformité réelle de nos jugements avec la nature des « choses (2). »

---

(1) « Evidentia, seu perceptio convenientiæ aut repugnantiæ idearum inter « se, fallere non potest. Nam prorsus impossibile est idem simul esse et non « esse. Atqui, si clara et distincta perceptio convenientiæ aut repugnantiæ « idearum inter se nos falleret, tunc idem simul esset et non esset : eadem ni- « mirum convenientia vel repugnantia esset simul et non esset inter ideas. « Esset quidem, cum, ex hypothesi, a mente percipiatur; non esset vero, cum « in ea percipienda mens falleretur (*Logic. Lugdun.*, dissert. II, cap. 1, art. 6, « § 11, prop. 1). »

(2) « Certitudo, id est intellectus affectio, est vel vera vel fallax. Potest enim « quis *certus esse;* interim *errare*. Certus quidem, quod nec dubitat, de judi- « cio suo, nec dubitare sciat; errare vero, si judicium illud minus sit veritati « naturali conforme. Qua ex re potest, *non idem esse verum et certum.* Hoc « enim animi constitutionem spectat; illud judiciorum cum rerum natura con- « formitatem (*Ars Logico-critica*, lib. III, cap. 1, § 6). »

Or, l'argument de la PHILOSOPHIE LYONNAISE, tiré de ce qu'une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps, ne prouve que ceci, savoir : Que l'esprit, qui *est certain* de la vérité d'une chose, ne peut pas en même temps *douter de la vérité de cette chose;* que l'intellect ne peut pas être en même temps certain et incertain de la vérité d'une même chose ; que, s'il est certain de la vérité de cette chose, il l'est réellement, et que le sens intime ne nous trompe pas sur la manière dont notre intellect est actuellement affecté. Mais cet argument ne prouve pas et ne peut pas prouver que le jugement certain, dont nous ne pouvons nier l'existence dans notre esprit, soit *conforme à la vérité naturelle* ou à la nature des choses. En d'autres termes, il ne prouve pas et ne peut pas prouver que ce dont nous sommes certains soit vrai (1). C'est, nous le répétons, qu'il n'y a pas toujours un rapport nécessaire entre la manière dont nous concevons les choses extérieures et la vérité de leur nature et de leurs qualités. Lors donc que nous avons l'évidence d'une chose, cette évidence n'est un criterium fidèle que par rapport à l'existence ou à la non-existence de la certitude dans notre esprit, et non par rapport à la *convenance* ou *à la répugnance des idées entre elles*, ou entre la nature et les qualités des choses extérieures, et la manière dont nous les concevons; de ce que nous *sommes certains* de la vérité d'une chose, il ne s'ensuit pas que nous en possédions aussi la vérité. En sorte qu'on peut être certain d'une chose, et cependant se tromper : *Potest quis certus esse; interim errare.*

§ 7. *Encore le même sujet. En quel cas* LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE *peut être admise comme un criterium. — Preuves historiques que, le plus souvent, ce criterium est fallacieux. — Erreur de Descartes de n'attribuer qu'à la volonté de l'homme toutes ses erreurs. — Cercle vi-*

---

(1) Le savant Annotateur de la *Philosophie de Lyon* a fait, sur cette prétendue démonstration, les remarques suivantes : « Evidentia habet necessariam « connexionem cum *veritate interna*, NON AUTEM CUM VERITATE EXTERNA. Vides « igitur hac in quæstione illud ab auctore supponi certum : *Ideas claras esse* « *fideles ipsarum rerum imagines...* At unde noverunt evidentiæ patroni « *ideas claras esse necessario* objectis externis conformes ? » Là est toute la question.

cieux de l'argumentation de Descartes en faveur de son criterium. — Descartes lui-même finissant par le déclarer trompeur, et l'abandonner.

L'erreur du dogmatisme de Descartes et de son triste commentateur, c'est d'avoir, l'un et l'autre, affirmé dans un sens général et absolu que *la perception claire et distincte de la chose, l'évidence de la convenance ou de la répugnance des idées entre elles, ne peuvent tromper*. Car, dans un sens particulier et relatif, ces affirmations sont vraies. En effet, lorsqu'il s'agit des propositions dans lesquelles le prédicat est dans un rapport nécessaire avec le sujet : *In quibus prædicatum est in ratione subjecti*, et qui se disent « Vérités connues par soi : *Veritates per se notæ*, » comme celles-ci : « Une chose ne peut être et ne pas être en « même temps ;—le tout est plus grand que la partie ; » lorsqu'il s'agit des conceptions universelles que notre intellect se forme en percevant le particulier, ou bien des idées qu'il se crée des choses; lorsqu'il s'agit des simples perceptions ou des perceptions que la faculté cognoscitive se forme *immédiatement* elle-même; en un mot, lorsqu'il s'agit des VÉRITÉS PRINCIPES, c'est une vérité que la *perception claire et distincte de la chose*, et que l'*évidence de la convenance ou de la répugnance des idées entre elles ne trompent pas* et ne peuvent pas tromper. Mais il n'en est pas de même des VÉRITÉS CONSÉQUENCES, ou de l'*évidence discursive* engendrée par le raisonnement, ni de l'évidence résultat du témoignage extérieur. Dans ces cas, rien n'est plus évident que la possibilité que l'*évidence de la convenance ou de la répugnance des idées entre elles*, que nous percevons ou que nous croyons percevoir, ne s'y trouve pas, et que cette évidence nous trompe. Écoutons le philosophe cartésien que nous venons de citer, GENOVESI : « Je ne comprends « pas, a-t-il dit, comment il peut s'être trouvé des philosophes « qui aient osé nier que ces certitudes (fondées sur l'évidence) « peuvent être fallacieuses ; ces évidences fallacieuses se repro- « duisent à chaque instant dans les livres des savants; elles « règnent dans toute la vie humaine. Il faut être bien intrépide « pour affirmer qu'entre les jugements qu'on tient pour évi- « demment vrais, il n'y en a pas de faux. Pour moi, il est évi- « dent que le plus grand nombre de ces jugements évidents,

« qu'on tient pour certains, sont faux et nous trompent (1). Et, « ce qui est encore plus curieux, les philosophes eux-mêmes, « aveuglés par l'amour de leurs propres idées, ont, par leur « exemple, prouvé, plus que tous les autres hommes, combien « il est facile d'être trompé par ces évidentes certitudes (2). »

Partant de l'idée que le Rond est la plus parfaite des figures, et qu'à Dieu convient une figure parfaite, Platon affirmait sérieusement que Dieu est rond. Cicéron se moquait de cette évidence de Platon, et affirmait, à son tour, que, pour lui, Dieu ne saurait être qu'un cône ou une pyramide; car, selon moi, ajoutait-il, le cône et la pyramide sont les figures les plus parfaites. Aristote soutenait que le monde ne peut pas avoir eu de principe. Épicure lui prouvait évidemment le contraire. Le même Épicure tournait en ridicule l'existence des antipodes; et, de nos jours, il est, sur ce sujet, tourné en ridicule, même par les enfants. Malebranche était si évidemment certain de voir tout en Dieu, qu'il disait : « J'aime mieux passer pour un *fanatique* que changer d'opinion sur ce point. » Locke, portant en main sa prétendue démonstration évidente : « Que nous voyons tout par les sens, même Dieu, » a encouragé tout le dix-huitième siècle à regarder Malebranche comme un fou. Pour Descartes, il n'y a rien de plus évidemment impossible que le vide. L'école newtonienne traite d'aveugles ceux qui ne s'aperçoivent pas que le vide est partout. « Or, reprend Genovesi, des évidences, et d'autres semblables, dont on pourrait faire plusieurs volumes, étant contraires, ne peuvent toutes être vraies. La certitude véritable ne peut se trouver que d'un seul côté. En présence d'un tel fait, il nous est donc impossible de nier que bon nombre de certitudes évidentes sont trompeuses (3). »

---

(1) « Mirum est potuisse philosophos fallaces *istas* certitudines negare, « quæ et litteratorum libris proferuntur quotidie, et in tota vita regnant hu- « mana. Nullane possunt esse judicia falsa, quæ pro veris habentur ? Mihi potius « videtur nulla esse tam numerosa judicia quam *istæc* quæ certa habentur, et « fallunt (*Loc. cit.*, § 7). »

(2) « Philosophi ipsi fallaces certitudines, dum rerum suarum amore inca- « lescerent, omnium maxime experti sunt (*Ibid.*). »

(3) « Quæ cum sint contraria, simul vera esse nequeunt; quare necesse est ut

Comme, quel que soit le *concours du Dieu véridique dans nos perceptions claires et distinctes*, le fait, qu'en suivant l'évidence, l'homme se trompe très-souvent, se trouve attesté par l'expérience de tous les instants; n'osant pas le nier, Descartes l'attribue à une vie de la volonté. « Cela N'ARRIVE, dit-il, QUE parce que « nous voulons déférer au témoignage d'une évidence que nous « n'avons pas; et que, sans percevoir bien la chose, nous osons « cependant en juger (1). » Ainsi, pour Descartes, il n'y a pas d'erreurs involontaires; la bonne foi n'est pas possible dans l'erreur; nul ne se trompe que parce qu'il veut se tromper. L'intellect humain est infaillible; toutes nos erreurs sont des péchés de notre libre arbitre; tout homme qui erre est coupable de ses erreurs, sans en excepter Descartes lui-même; car lui aussi, comme on va l'entendre tout à l'heure, avoue lui-même s'être bien des fois trompé, et a été le jouet de ses propres évidences.

En outre, si vous demandez à Descartes : Comment savez-vous que Dieu existe, qu'il ne peut pas tromper, et qu'en nous créant il n'a pu nous donner la faculté cognoscitive pour qu'elle nous induisît en erreur? Descartes vous répondra : « En me con- « sidérant, je me reconnais un être incomplet et dépendant; de « là jaillit en moi une *idée si claire et si distincte* de l'existence « d'un être indépendant et complet, savoir d'un Dieu, que rien « que l'existence de cette idée en moi me suffit pour conclure « aussi que Dieu est; et cette conclusion est si évidente pour « moi que je suis certain que rien ne peut être plus certain pour « l'esprit humain (2). » C'est-à-dire que, pour Descartes, la perception de l'idée claire et distincte est un criterium infaillible

---

« ex una tantum parte sit vera certitudo. Non est igitur quod fallaces istas cer- « titudines negemus (*Loc. cit.*). »

(1) « Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, tamen sæpe contingit nos falli, « advertendum est, non tam errores ab intellectu quam a voluntate pendere. « Erramus TANTUMMODO, cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo ni- « hilominus judicamus (*Princip. phil.*, pars 1). »

(2) « Cum attendo me esse incompletum et dependentem, adeo *clara et di- « stincta idea* entis independentis et completi, sive Dei, mihi occurrit, ut ex « *hoc uno quod talis idea in me sit*, adeo manifeste concludo Deum etiam « existere, ut *nihil evidentius*, nihil *certius* ab humano ingenio cognosci posse « certus sim (*Med.* II). »

de la vérité des choses, parce qu'une telle perception est l'œuvre du Dieu véridique, et que l'existence d'un Dieu véridique n'est la chose *la plus évidente* que parce qu'on a de cette vérité une perception claire et distincte. L'existence du Dieu véridique est la preuve sans réplique de l'infaillibilité de la perception claire et distincte ; et la perception claire et distincte est aussi la preuve sans réplique de l'existence du Dieu véridique. C'est évidemment supposer d'abord ce qu'il devait prouver ; et, ensuite, donner pour preuve ce qu'il a supposé. C'est faire ce qu'on appelle un *cercle vicieux*. Pitoyable manière d'argumenter, dont rougirait tout simple écolier de logique. Ce n'est donc pas, de la part de Descartes, assurer les droits de l'évidence privée, mais se moquer de l'évidence et du bon sens commun. C'est se jeter dans un labyrinthe inextricable, et, comme l'a remarqué le P. Buffier, c'est fournir à ses adversaires les armes pour le combattre avec un infaillible succès.

Le vice et la puérilité de cette argumentation sont si frappants que la *Philosophie de Lyon*, cet enfant si dévoué de Descartes, en a eu honte pour son bien-aimé père, et n'a pu s'empêcher de lui donner un démenti formel, dans cette proposition dont rien n'est plus *clair* ni plus *distinct* : « L'évidence est tellement « *par soi* la règle de la vérité, *qu'elle n'emprunte pas sa certitude* « *à la véracité de Dieu* (1). »

Ce démenti, donné au nom de toute l'école cartésienne à Descartes, est aussi injuste et scandaleux qu'il est impertinent et absurde. Manquant de tout instinct philosophique, Descartes avait, au moins, le sens chrétien, et n'a pas plus fait de la philosophie que de la morale, sans Dieu. Le vice de son argumentation est d'avoir voulu prouver, en même temps, l'existence et la véracité de Dieu (qu'on peut prouver par d'autres arguments) par la perception *claire* et *distincte*, et la fidélité de la perception claire et distincte par l'existence et la véracité de Dieu. Mais, en plaçant en Dieu le fondement de toute certitude, il n'a fait que proclamer une grande et importante vérité. Car c'est une vérité que, comme c'est par un don de Dieu que nous vou-

(1) « PROPOSITIO III : Evidentia ita est veritatis PER SE regula, ut suam certi« tudinem a veracitate Dei non mutuetur (*Dissert.* II). »

lons librement le Bien, c'est par un don de Dieu aussi que nous connaissons évidemment le Vrai. Cette proposition : « L'évi« dence est une règle de la vérité *par soi,* tout à fait indépen« dante de la véracité de Dieu, » est donc aussi impie que cette proposition de la même école semi-rationaliste, formulée dernièrement par le P. Chastel, et que nous avons réfutée dans la TRADITION : « La moralité de la loi naturelle est tout à fait indé« pendante de la volonté de Dieu. » La *Philosophie de Lyon* a donc prétendu redresser une erreur logique de Descartes, par une hérésie des anciens et modernes matérialistes. Gloire à la *Philosophie de Lyon* et aux ecclésiastiques qui la commentent et l'enseignent !

Voici un dernier argument péremptoire et sans réplique contre le criterium cartésien de la *perception claire* et *distincte.* « Je me suis souvent aperçu, dit Descartes, que ce que j'af« firmais était bien autre chose qu'une vérité; et cependant, « trompé par l'habitude de croire, je croyais en avoir la per« ception la plus claire possible, tandis qu'en vérité je ne le « percevais point du tout (1). » Comment donc la perception claire et distincte serait-elle un criterium infaillible de la vérité, puisque non-seulement elle n'atteste pas toujours la vérité, mais *bien souvent* est une illusion, une erreur elle-même? « Combien « de choses, dit encore Descartes, j'avais admises comme vraies « Je me suis convaincu ensuite qu'elles étaient fausses, et que « tout ce que j'avais construit sur un tel fondement n'était rien « moins que certain (2). » Confession précieuse ! C'est, en deux mots, l'histoire de la philosophie cartésienne, tracée par son auteur. Car, en effet, cette philosophie n'est qu'une construction bizarre de systèmes n'ayant que le faux ou le néant pour base, et que son architecte même a fini par reconnaître ne pouvoir pas longtemps durer.

---

(1) « Aliud quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam, ob consuetudi« nem credendi, clare me percipere arbitrabar, quod tamen *re vera* non perci« piebam (*Medit.* II.) »

(2) « Animadverti *quam multa* falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint « quæcumque istis super struxi (*Medit.* I). » Verumtamen *multa* prius certa « et manifesta admissi, quæ tamen postea *dubia* esse deprehendi (*Medit.* II). »

Ainsi donc, la doctrine du criterium cartésien de la certitude n'est qu'un échafaudage de vains mots, de sophismes, d'absurdités, et ce même criterium est reconnu insuffisant et trompeur par l'expérience et les aveux les plus formels de son propre auteur.

§ 8. *Deuxième criterium additionnel du dogmatisme* : LA PEINE INTÉRIEURE DE L'AME, *de Malebranche. — Preuves que ce criterium n'est qu'un délire, et la sanction de tous les délires.*

Quoique cartésien jusqu'au fanatisme, Malebranche comprit bien toute la difficulté qu'a l'homme de s'assurer de la sincérité de son évidence par le moyen de *la perception claire et distincte* de Descartes. Dans son traité de la *Recherche de la vérité*, il se mit donc à *chercher* un signe plus simple, plus sûr, plus caractéristique de la vraie évidence ; et, après force méditation et *recherches*, il crut l'avoir trouvé dans *la force irrésistible que l'évidence exerce sur l'esprit, lorsqu'elle est vraie et légitime, et dans la souffrance intérieure qu'on éprouve en voulant y résister.* «Si vous ne voulez pas, a-t-il dit, être le jouet d'une évidence « fallacieuse, vous devez vous tenir toujours sur vos gardes, et « ne jamais prêter un consentement plein et entier qu'aux pro« positions si évidemment vraies, qu'on ne peut les nier sans « mettre à la torture sa conscience et sans s'exposer aux re« proches de la raison en colère. Bref, vous ne devez céder qu'à « ces évidences que vous verrez *clairement* ne pouvoir rejeter « sans faire un usage détestable de votre liberté (1). »

Sur l'autorité de Malebranche, les philosophes de la même école, et presque tous les modernes fabricants de logique, ont, en différents termes, répété la même chose, en affirmant que la fausse évidence ne produit dans notre esprit qu'une impression très-légère et fugace, et que, lorsqu'elle est sincère et réelle, elle domine tellement l'esprit qu'il n'est plus maître de la re-

---

(1) «Ne assensum plenum unquam præbeas nisi propositionibus adeo eviden« ter veris, ut illas sine interno quodam cruciatu, tacitoque rationis murmure, « non possis denegare, id est nisi clare intelligas te libertate tua perperam usu« rum, si assensum tuum denegares (*de Inquirend. veritat.*, lib. I, c. 2, § 4). »

pousser. Pour Malebranche et ses disciples, la vraie évidence n'est donc que ce que le *sentiment* nous force d'admettre même malgré nous; en d'autres termes, le sens intime est le juge suprême de la vraie évidence.

Ce *nouveau* criterium de l'évidence est d'abord très-ancien; car c'est, comme on vient de le voir, l'unique criterium de la certitude suivi par les dogmatistes fanatiques de la secte des Cyrénéens, et c'est à eux que Malebranche l'a emprunté. Ensuite, qui ne voit pas que l'auteur, quel qu'il soit, de ce criterium confond pitoyablement *l'état intérieur de l'esprit*, ne pouvant sans peine douter d'une chose qui lui semble évidemment certaine, et la nature du rapport ou de la connexion entre le prédicat qu'on attribue à une chose extérieure, c'est-à-dire la certitude *subjective* et la certitude *objective?* Lorsque mon esprit est affecté par une pensée, quelle qu'elle soit, de manière à ne pouvoir lui refuser son consentement sans se mettre en guerre avec lui-même, ce sentiment si puissant, si entraînant, que j'éprouve, n'atteste qu'une seule chose, savoir, que je suis *subjectivement certain* de cette pensée. Mais, comme nous l'avons fait remarquer plusieurs fois, *cet état de mon* esprit ou cette certitude *subjective* n'a pas un rapport nécessaire avec la certitude *objective de la chose*, et nous pouvons être très-certains d'une chose et cependant nous tromper. Le susdit sentiment de l'âme, ne pouvant, sans éprouver une extrême répugnance, refuser son assentiment à la chose perçue, ne saurait donc prouver que notre jugement, quelle que soit sa *clarté*, sa *fermeté* et sa *force*, soit conforme à la nature de la chose, et que, tout en étant invinciblement certains de la chose, nous en percevons réellement la vérité.

En effet, qui peut compter le nombre des choses dont nous sommes si invinciblement certains que, si nous voulions les nier ou seulement les révoquer en doute, il nous *semblerait que nous ferions un usage détestable de notre liberté*, abjurer la raison et nous renier nous-mêmes; et que cependant la philosophie et l'expérience nous montrent tous les jours qu'elles sont évidemment fausses? « Allons donc! dit le savant P. Roselli, avec ce sentiment invincible, qui peut bien être et qui est bien souvent l'effet d'illusions ou de préjugés enracinés dans notre

esprit, le criterium du *tourment intérieur de l'âme* n'est qu'un rêve de Malebranche, incapable de nous servir à distinguer la vraie de la fausse évidence (1). »

Enfin, sans rien dire des fous, qui, contredits dans leurs évidences, éprouvent un *tourment intérieur* que rien n'égale et qui les rend furieux; sans rien dire des hommes esclaves des préjugés populaires ou élevés dans les croyances d'une fausse religion, et qui y demeurent si attachés qu'il leur est impossible de s'en défaire sans éprouver une véritable torture dans leur âme; Malebranche lui-même est une preuve très-frappante de la nature fallacieuse de son criterium. La doctrine que l'homme voit tout en Dieu lui paraissait évidemment vraie; et, fidèle à ses propres enseignements, il déduisait la preuve de la sincérité de cette évidence de ce que, en essayant de nier une telle doctrine, il se sentait l'âme déchirée, et qu'il préférait passer pour *fanatique* plutôt que d'y renoncer; et cependant le sens commun des philosophes a taxé d'*illusion* cette évidence si *claire* et si *puissante*, et a regardé comme un délire la doctrine à laquelle elle sert de preuve.

Le criterium de Malebranche se réduit donc à cette proposition : « Tout ce qui est évident est vrai, et tout ce qu'on *sent*, avec un sentiment profond et invincible, est évident. » En un mot : « Tout ce qu'on *sent* être vrai, est vrai. »

Or il n'y a pas de rêve, d'extravagance, d'absurdité, d'erreur, de délire, qui n'aient pas trouvé et qui ne trouvent tous les jours une foule d'hommes qui les croient tellement vrais, qu'ils ne peuvent, sans mettre à la torture leur âme, y refuser leur consentement. Par conséquent, de par Malebranche, il n'y a pas de rêve, d'extravagance, d'absurdité, d'erreur, de délire, qu'on ne puisse, qu'on ne doive même tenir pour vérité. Mais une pareille doctrine, qui autorise et canonise toutes les erreurs, ne peut être admise *sans qu'on éprouve un tourment intérieur, sans qu'on soit assourdi par les reproches de la conscience, sans faire le plus triste usage de la liberté*. Voilà donc prouvé, par la règle

---

(1) « Sed neque id (commentum Malebranchii) sufficit : plurimi enim ita « præjudiciis suis sunt implicati, ut de illis vel minimum dubitare, absque in- « terno animi cruciatu, non patiantur (ROSELLIUS, *loc. cit.*, *art.* III, *nota* 1). »

malebranchienne elle-même, que l'évidence, qui signale cette règle comme un dangereux délire, est une évidence légitime et vraie, et que, par son criterium de la sincère évidence, Malebranche s'est créé lui-même le titre incontestable, non-seulement au diplôme de *fanatique* auquel il s'était résigné, mais encore au diplôme de *fou* qu'avec l'approbation de tous les philosophes, Voltaire lui a octroyé.

§ 9. *Troisième criterium additionnel du dogmatisme* : L'ATTENTION MÉDIOCRE *de Nicole. — Le ridicule et la fausseté de ce criterium, prouvés par ce même criterium.*

Nicole, ou, quel qu'il soit, l'auteur de LA LOGIQUE DE PORT-ROYAL, était, lui aussi, un fervent cartésien. Cependant il n'a pu s'empêcher, lui, non plus que Malebranche, de reconnaître l'insuffisance du criterium de *la perception claire et distincte de Descartes*. Car, tout en admettant, d'après Descartes : « Que tout « ce qui se contient dans une idée claire et distincte d'une chose, « peut, en toute sûreté de conscience, être affirmé comme vrai, « par rapport à cette chose, » il déclare formellement : Qu'à l'aide de ce *seul* principe, on ne peut pas établir quelles propositions on doit tenir pour certaines comme des axiomes (1). Il exige « donc qu'on *examine*, à l'aide d'une attention, non plus que médiocre, si la connexion, entre le prédicat et le sujet de la proposition, est vraiment existante *par soi*, ou bien si elle peut être connue et démontrée par une autre idée moyenne (2). » Ce criterium *de la perception claire* et *distincte* ne brille pas, il faut en convenir, par l'*évidence* et la *clarté* de la perception ; et ou il n'a pas de sens, ou il n'a que ce sens-ci : « Afin de vous convaincre si une proposition est un axiome, examinez *médiocrement* si elle est vraiment un axiome. » Dans tous les cas, le criterium de la véritable évidence de Nicole n'est que celui-ci :

---

(1) « Quidquid continetur in alicujus idea clara et distincta, potest vere de « illo affirmari. *Nihilominus* ex hoc *uno* principio *statuere non possumus* « quidnam sit pro axiomate habendum (ARS COGITANDI, p. 4, c. 6). »

(2) « Sed videndum est an *mediocri tantum* attentione opus sit, ut sciamus, « attributum in idea contineri, an vero alia addiscenda sit idea, cujus ope hanc « connexionem detegamus (*Ibid.*). »

« Prenez pour proposition vraiment évidente ou pour axiome « toute proposition qu'un *examen médiocre* vous dira être un « axiome. Mais prenez garde de ne pas pousser trop loin, dans cet « examen, votre attention : ce criterium ne puisant sa force que « dans la *médiocrité* de l'attention, avec laquelle vous ferez votre « examen. » En sorte que, pour deux hommes qui l'ont également examinée avec une attention médiocre, une même proposition peut bien être, et, souvent elle est un axiome pour l'un, et une hypothèse pour l'autre. Et cependant chacun d'eux a le droit de tenir sa perception comme certaine, parce que c'est le résultat du même criterium également infaillible. Le criterium nicolien pouvant donc établir même l'erreur, n'est pas un criterium de la vérité.

Nul doute qu'un tel criterium, n'exigeant, pour atteindre son but, qu'un examen *médiocrement* attentif, et rien de plus, ne soit la chose la plus commode du monde. Mais, pour la tranquillité des âmes méticuleuses, ses partisans n'auraient pas mal fait d'éclaircir ces quelques petites difficultés qu'il présente. D'abord, puisque toute la lumière, dans cette importante matière, dérive de l'*attention médiocre*, une règle nouvelle n'est-elle pas nécessaire, pour que chacun soit certain que l'attention qu'il a prêtée n'est pas restée au-dessous de la médiocrité, ni ne l'a pas dépassée? Et supposez qu'on puisse, par un moyen quelconque, s'assurer de la médiocrité précise, portée dans l'examen des propositions, n'est-il pas évident que, chacun demeurant individuellement juge d'avoir employé un tel moyen, il l'est aussi, et de la médiocrité de son attention, et de son résultat? Simplifiée encore davantage, la règle nicolienne se réduit donc à ceci : Cette proposition est vraiment un axiome que *chacun* croit être un axiome. Honni soit donc qui mal pense du cartésianisme, qui a élevé, élargi les intelligences, au point de leur faire découvrir de si neuves et si importantes vérités !

Mais, ne voulant pas être injuste envers Nicole, nous croyons fermement qu'il n'a établi cette règle merveilleuse, pour distinguer la vraie de la fausse évidence, qu'à l'aide d'une attention tout à fait *médiocre*. Or nous protestons que nous l'avons examinée avec une attention tout à fait *semblable ;* et que cependant, dans cette même règle, où le génie de Nicole a aperçu un

axiome fondamental de tous les axiomes et le signe suprême de la véritable évidence, nous n'avons pu découvrir qu'une contradiction grossière, un jeu de mots, un principe destructif de toute certitude et de toute vérité.

§ 10. *Quatrième criterium additionnel du dogmatisme :* L'ATTENTION PROFONDE *de la Philosophie de Lyon. — Impossibilité, en cas de contestation, de savoir par ce criterium de quel côté est la vérité. — Combien est petite la* GRANDE *Philosophie de l'école cartésienne.*

Avec toute la bonne volonté possible, de ne pas faire de la peine à sa sœur bien-aimée, LA PHILOSOPHIE DE LYON n'a accepté que sous le bénéfice d'une modification importante le criterium de LA PHILOSOPHIE DE PORT-ROYAL. En principe général, l'évidence est pour elle « un criterium métaphysiquement « certain : *Evidentia est motivum metaphysice certum.* » Mais, par un trait de génie, s'étant aperçue d'une *manière claire* et *distincte* que deux opinions contradictoires, dont chacune s'attribue l'évidence, ne peuvent être toutes les deux vraies, et que l'une d'elles se trompe en prenant l'ombre de l'évidence pour la réalité, la Philosophie lyonnaise s'est aperçue, de la même manière, que l'appel à l'*attention*, non plus que *médiocre*, ne saurait être qu'un moyen fort *médiocre* pour qu'on puisse décider de quel côté, dans ce cas, se trouve l'évidence véritable. Elle exige donc, pour signe ou criterium de cette évidence, la perception claire et distincte, étayée d'une attention, non *médiocre*, mais *profonde* et *exquise*. Car elle conjure ses lecteurs de ne pas s'arrêter à la surface des choses dont ils croient avoir une perception *claire et distincte*, mais de pénétrer bien profondément (*introspiciant*) dans la nature de l'idée; les assurant, sur son honneur, que l'évidence qui n'est qu'apparente ne tient pas devant un examen soutenu par la *profondeur* de l'attention, et qu'à cette condition on pourra savoir au juste si la perception claire et distincte est vraie, ou bien si elle n'est qu'une illusion, un jeu de la fantaisie, ou le produit de l'aveuglement des préjugés, de l'entraînement des mauvais penchants (1).

(1) « In concertationibus philosophicis, *omnes* quidem evidentiam sibi arro-

« C'est très-bien, » reprennent à leur tour les méchants adversaires de la bonne et simple école lyonnaise, « c'est très-bien, et nous ne faisons pas la moindre difficulté d'admettre qu'entre deux philosophes qui vantent tous les deux le témoignage de leur évidence individuelle, en faveur de deux propositions contradictoires, celui-là seul est dans le vrai, qui, dans l'examen de son évidence, aura employé l'attention *profonde* que vous demandez. Mais si, comme tous les deux croient leur évidence vraie, ils croient aussi avoir employé votre attention *profonde*, le moyen de savoir qui des deux a vraiment employé cette attention, et a le droit de s'attribuer la possession de la véritable évidence (1) ? »

« Pitoyable objection, » répond LA PHILOSOPHIE DE LYON; « car qui ne sait pas que, lorsqu'elle a été vraiment employée, l'attention requise engendre cette lumière éblouissante de l'évidence, qui subjugue notre esprit de manière à ce qu'il faudrait être bien opiniâtre ou bien fou pour y résister ? » Voilà donc tout prêt, pour nos deux compétiteurs, le moyen certain, le criterium infaillible de s'assurer, chacun d'eux, s'il a vraiment examiné avec une attention profonde son évidence : il suffit simplement que chacun d'eux, rentrant sérieusement en lui-même, réfléchisse sur l'état de son propre esprit, et voie s'il est vraiment frappé par la susdite lumière. Car, dans ce cas, il peut être certain d'avoir employé l'attention demandée, et que son évidence est légitime et vraie (2).

« gant; sed necesse est ut ex iis quidam evidentiam cum falsa illius imagine « confundant. Si ergo ideas ATTENTIUS introspicere voluerint, TANDEM « agnoscent se vel præjudiciis excæcatos, vel imaginatione delusos, vel cupiditatibus abreptos fuisse, ac proinde immerito se jactasse quod evidentiam ducem sequerentur (*Dissert.* II). »

(1) « Atqui constare non potest uter contendentium *merito* evidentiam sibi « vindicet. Ut enim illud constet, perspectum habeatur necesse est, utrum adhibita fuerit attentio sufficiens. Atqui id compertum esse nequit; ergo, etc. « (*Ibid.*). »

(2) « Ubi de quæstionibus agitur, in quibus veritatis cognitionem assequi pos « sumus; tunc *certo* constare potest attentionem, quæ par erat nos contulisse; « illam quippe attentionem subsequitur vividum quoddam evidentiæ lumen, « quo mens tota perfunditur, et cui resistere vel malesani est, vel pertinacis « animi (*Ibid.*). »

Rien n'est plus puéril ni plus absurde qu'une pareille réponse. D'abord, si, tous les deux, nos compétiteurs assurent qu'ils voient *briller dans leur esprit la lumière de l'évidence*, il faudra accorder à tous les deux que l'examen qu'ils ont fait de leur évidence a été vraiment exécuté avec une attention sérieuse et profonde, et que, par conséquent, leur évidence respective, quoique contradictoire, est cependant également légitime et vraie. Ensuite, cette *lumière resplendissante*, qui frappe notre esprit, et à l'aide de laquelle nous pouvons nous assurer d'avoir employé l'attention exigée, c'est l'évidence elle-même. Car la même PHILOSOPHIE nous apprend, au même endroit, que l'évidence, qui est la vraie lumière de l'esprit, est pour l'esprit même ce que le soleil est pour les yeux corporels, et que, là où est l'évidence, l'esprit est très-vivement frappé et éclairé par une lumière éblouissante (1). C'est-à-dire que le criterium de l'attention profonde, employé afin de distinguer la vraie de la fausse évidence, est l'évidence elle-même. Voilà donc à quoi se réduit le criterium ou la loi suprême de l'évidence lyonnaise : Entre deux philosophes qui soutiennent une proposition contradictoire, la vérité est du côté de celui dont le jugement résulte de la vraie et réelle évidence; et celui-là a en lui l'évidence vraie et réelle, qui se sera examiné lui-même avec une attention profonde; et si l'on veut savoir qui des deux a vraiment fait un tel examen et employé une telle attention, ce sera, qu'on le sache bien, celui qui a l'évidence droite et réelle; en sorte que l'attention profonde est la preuve de la vraie évidence, et la vraie évidence est la preuve de l'attention sérieuse. Voilà, encore une fois, le cercle vicieux que n'éviteront jamais ceux qui cherchent *exclusivement* dans l'individu les conditions de la vraie évidence et le dernier criterium de la certitude.

§ 11. *Cinquième criterium additionnel du dogmatisme :* L'INTÉGRITÉ DU MOYEN DE LA CONNAISSANCE, *et* SON APPLICATION DANS SES LIMITES NATURELLES. — *Vanité de ce criterium, et impossibilité d'en obtenir la certitude.*

Nous nous sentons humilié, pour la science, en discutant de

(1) « Evidentia, ubi adest, mentem nostram vivide afficit, splendidoque lumine collustrat. Evidentia se habet ad mentem cujus est lumen, sicut lux solis « se habet ad oculos (*Loc. cit.*). »

pareilles obscurités, de pareilles platitudes, de pareilles extravagances; mais le moyen de les envelopper dans le silence du mépris, puisque, même de nos jours, on les enseigne sérieusement dans presque tous les séminaires et colléges de France et d'Italie; puisque tout cela fait partie de ce qu'on est convenu d'appeler LA GRANDE PHILOSOPHIE, fondée par Descartes; et puisqu'il a plu à l'esprit d'erreur et d'un aveugle patriotisme, de faire le dieu de la philosophie moderne d'un homme qui, bon mathématicien autant qu'on le veut, n'était rien moins que philosophe ?

D'autres maîtres de la même école, comme on peut s'en convaincre en parcourant leurs traités de Logique, pour l'infaillibilité du criterium de *la perception claire et distincte*, exigent en outre qu'elle résulte du moyen de la connaissance saine et parfaite et appliquée dans ses limites naturelles.

Nul doute que l'évidence *intelligible* ne soit vraie, lorsque la raison est *droite*, et qu'elle n'opère que sur des objets de sa compétence; que l'évidence *physique* ne soit vraie aussi, lorsque les sens sont *sains* et appliqués à des objets de leur ressort; enfin, que l'évidence du *témoignage* ne soit toujours vraie, lorsque l'autorité sur laquelle elle s'appuie offre *toutes les conditions* requises d'un témoignage sincère et fidèle. D'après les principes de saint Thomas, que nous développerons tout à l'heure, « nulle vertu cognoscitive ne fait défaut dans les limites de son « objet naturel : *Nulla virtus cognoscitiva deficit circa suum ob-* « *jectum.* » Mais là n'est pas la question. Généralement parlant, chacun croit que sa raison est *droite* et qu'il en a fait un usage légitime; que ses sens sont *sains*, et qu'il les a dûment appliqués; que rien n'est ni plus *sincère* ni plus *fidèle* que l'autorité qu'il a choisie pour son guide. Y a-t-il dans ce monde beaucoup de fous, de fanatiques, d'hallucinés, d'esclaves des préjugés, qui conviennent ou qui s'aperçoivent simplement de leur folie, de leur fanatisme, de leurs hallucinations, de leurs préjugés ?

Tout homme, quel que soit l'état de sa raison, croit toujours qu'elle est ce qu'elle doit être, à moins que *quelqu'un* (chose très-difficile) ne parvienne à le convaincre du contraire; et tant qu'il ne s'en rapporte qu'à lui-même, il pensera toujours

que, dans ses évidences intelligibles, ni l'ignorance ne le trompe, ni la passion ne l'aveugle, ni la mémoire ne le trahit, ni l'imagination ne le joue, ni le fanatisme ne le transporte, ni la folie ne le dégrade, ni les préjugés ne le dominent ; en un mot, il pensera toujours que sa raison est dans son état normal, c'est-à-dire *droite*, et que son témoignage est fidèle.

Il en est de même par rapport à l'intégrité des sens. L'homme qui a un ou plusieurs sens viciés ou obtus ne s'aperçoit pas de leur faiblesse ou de leur défaut, tant que le contraste du témoignage de ces sens avec le témoignage des sens des autres ne l'en avertit pas. C'est pourquoi, parmi les conditions exigées pour que le témoignage des sens soit admis, même des dogmatistes, comme STORCHENAU, ne veulent pas qu'on compte celle-ci : « *Que les sens soient sains et solides*, parce que, disent-ils, « c'est là une condition dont l'homme (isolé) ne peut presque « jamais s'apercevoir. En sorte que, sans le témoignage des sens « des autres, nous n'avons pas de signe sûr de l'intégrité de nos « organes extérieurs (1). » A l'appui de cette observation, STORCHENAU cite la réponse que, dans son *Traité des vérités premières*, le P. Buffier fait sur le témoignage des sens ; se fondant, outre d'autres preuves, sur l'exemple d'un tel, connu par lui, qui, jusqu'à l'âge de trente ans, avait toujours vu les objets extérieurs d'une « couleur différente de celle dont ils étaient vus par les autres, » sans que *ni lui* ni les autres se fussent jamais aperçus de ce défaut naturel de sa vue.

Enfin, quelque grands que soient les préjugés, les erreurs, les absurdités dont un homme aurait été imbu dès l'enfance par la voie de l'*autorité*, à moins que d'autres ne lui rendent suspectes la probité et la science de ceux au témoignage desquels il a cru, jamais il ne se doutera le moins du monde, de son propre mouvement, que la religion dans laquelle il est né est fausse,

---

(1) « Non attuli hic criterium quod *complures in debita organorum constitutione reponunt*, aientes : Attendendum esse vel maxime *num sensus* « *nostri valentes et vegeti sint* ; id siquidem est quod *fere semper nos latet* ; « neque præter dicta adjumenta (spectandum esse testimonium sensuum alio- « rum hominum) *ulla datur certa norma* ad quam nostrum ea de re judicium « exigi possit (STORCHENAU, *Logica*, II, c. V). »

que les parents qui l'ont élevé étaient barbares, que les maîtres qui l'ont instruit étaient des ignorants, que le peuple au milieu duquel il a grandi est superstitieux, que l'historien qu'il goûte est menteur, que le philosophe qu'il suit est lui-même fou ou absurde. Et, supposant toujours que ses premiers instituteurs n'ont pas voulu, n'ont pas pu le tromper, et tenant toujours leur témoignage pour légitime et sincère ; tout ce qu'il croit, sur leur parole, se présente à lui comme environné de toute la force de l'évidence d'autorité, et il ne peut lui refuser la plénitude de son consentement, sans *éprouver une peine intérieure, sans s'exposer aux reproches de la raison.*

Bien plus, les préjugés d'école, ainsi que l'histoire des sciences le prouve, sont plus forts et plus inguérissables que les préjugés de secte, de patrie, de religion. Rien n'est plus difficile, disait Cicéron, que d'arracher un philosophe à la secte avec laquelle il s'est rencontré, par hasard, au commencement de ses études ; il y reste fortement attaché, comme les huîtres au rocher : *In quamcumque sectam primum inciderint, scopulo adhærent tanquam ostreæ.* Genovesi, qui s'y connaissait si bien, ajoute : « Un philosophe renoncera même au témoignage *de sa raison et de ses sens,* plutôt que soupçonner d'erreur la doctrine ou l'auteur pour lesquels il s'est épris et qu'il vénère. Dites à un académicien que Platon a soutenu de grossières absurdités ; dites à un péripatéticien qu'Aristote s'est trompé, à un newtonien que Newton, bien des fois, voit trouble ; à un cartésien que Descartes n'y voit pas du tout ; vous aurez beau jeu. Pour les disciples de ces maîtres, rien que penser de telles choses, c'est un sacrilége ; les dire, c'est un blasphème ; vouloir les accréditer, c'est tenter l'impossible ; s'y obstiner, c'est s'exposer à se faire mettre hors la loi (1). »

Il est encore plus difficile de déterminer au juste les limites entre lesquelles seulement le témoignage des moyens de la con-

---

(1) « Sectatores tanto in eorum auctores vehementi amore et veneratione ra- « piuntur, ut facilius de *sensibus* et *ratione* sua dubitent, quam ut illis errorem « tribuant. Plato lapsus sit? Piaculum est vel cogitare. Aristoteles erraverit? « Dictu nefas. Cæcutierit Cartesius aut Newtonus ? Incredibile (*Ars Log.*, lib. I, « c. 4). »

naissance est apte et compétent, et hors desquelles il est et doit être raisonnablement suspect. Qui a jamais pu fixer, d'une manière précise, les forces de l'intelligence, les bornes de l'action des sens, les degrés de probité et de science qui, seuls, peuvent rendre sûr et légitime le témoignage de l'autorité? D'ailleurs combien ne sont pas différents les degrés de la partie cognoscitive! Non-seulement tout le monde n'entend pas et n'est pas capable d'entendre les choses de la même manière, mais on ne *sent* pas même les objets physiques à la même distance et avec la même intensité. Les logiciens ont entassé force canons et lois sur ce point; mais, sans compter que toutes ces lois et ces canons ne constituent, ainsi qu'on nous en avertit, que le code des *probabilités;* maître Nicole nous a avoué avec une charmante franchise (§ 1) qu'on n'apprend ces lois et ces canons, pendant l'étude de la Logique, que *parce que c'est l'usage; pour les oublier à peine qu'on est sorti de l'école, et pour ne jamais les pratiquer*. Comment fera donc l'homme isolé pour savoir au juste, par ses seuls moyens, quelles choses dépassent et quelles choses ne dépassent pas les forces naturelles de sa raison, de ses sens, et quand il faut se défier des témoignages propres des sens et de la raison pour ne s'en rapporter qu'à l'autorité, et quand il faut mettre l'autorité de côté pour ne s'en rapporter qu'au témoignage de ses sens et de sa raison? Dans cette incertitude, chacun prend le parti de croire que sa raison est droite, que ses sens sont sains, que l'autorité qu'il suit est solide et compétente; que, dans ce qu'ils annoncent, ces témoins demeurent enfermés dans les limites naturelles de leur action. Par conséquent il croit comme vraiment évident tout ce que ces indices lui présentent comme tel. Ainsi, dans le jugement de la nature, de la condition, des forces, des moyens de la connaissance, notre raison, nos sens et l'autorité qu'il nous plaît d'accepter sont comme nos montres, qui très-rarement sont parfaitement d'accord, et cependant chacun tient la sienne pour infaillible.

Puisque donc, tant qu'un témoignage extérieur ne l'avertit pas du contraire, tout homme croit sa raison droite, ses sens sains, l'autorité en laquelle il a confiance, légitime et sincère, quoiqu'ils ne soient pas tels; et croit que, dans leurs manifesta-

tions, ces témoins ne dépassent pas leurs limites naturelles ; dire à l'homme : *Cette évidence est vraie, qui se fonde sur l'intégrité et sur l'application juste et naturelle des moyens de connaître*, c'est lui dire : Tenez pour vraiment évident tout ce qu'en consultant vous-même vous croirez vraiment évident. Et cette loi, ce criterium se réduit, lui, toujours au même principe, auquel aboutissent tous les autres : IL FAUT TENIR POUR VRAI CE QUI A CHACUN PARAIT VRAI ; *Id verum quod unicuique verum videtur.*

§ 12. *Sixième criterium additionnel du dogmatisme :* LA STABILITÉ ET LA CONSTANCE DE LA PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE. — *La futilité.*

Nous n'avons pas besoin de beaucoup de mots pour prouver la vanité et l'absurdité de ce sixième criterium de la vraie évidence, que certains dogmatistes croient que chaque homme trouve tout prêt sur son chemin. « Si l'on ne devait tenir pour vraie une évidence quelconque, disaient les Académiciens d'après Cicéron, qu'autant qu'elle aurait résisté à l'épreuve du temps; il est manifeste qu'on ne devrait donner son assentiment à aucune évidence qu'après un certain laps de temps ; et que, comme il n'est pas possible de préciser ce temps, on devrait suspendre indéfiniment son assentiment, ou ne croire jamais à ses perceptions claires et distinctes. »

En outre, si bien des fois les fausses évidences se dissipent et disparaissent en peu d'instants, le plus souvent elles demeurent toujours les mêmes, pendant de longues années, dans les individus, et pendant des siècles dans les nations, sans qu'elles en soient moins de *fausses évidences*. Autant est-il donc certain qu'une évidence que le lendemain dément n'est qu'une évidence illusoire et apparente; autant est-il certain que le temps, quelque long qu'il soit, de sa durée, et la constance de sa force et de sa vivacité, ne prouvent rien en faveur de sa vérité.

Enfin, toute évidence, quelle que soit sa perspicuité et son ancienneté, pouvant toujours, avec le temps et par le temps, être convaincue de fausseté, il est également manifeste qu'on ne pourrait lui accorder qu'un assentiment provisoire, hypothétique ; un assentiment pour l'instant présent, sauf à le rétracter dans l'avenir, si ce qui nous paraît vrai depuis un temps immé-

morial, un beau jour cesse de l'être; un assentiment joint à la crainte secrète que l'opposé ne soit vrai; et non pas un assentiment plein et parfait. Mais c'est exclure des propositions les plus évidentes toute certitude complète et absolue; c'est dire encore à l'homme qu'il ne peut se former que des opinions plus ou moins vagues, plus ou moins incertaines, et qu'il doit renoncer à toute certitude. Ainsi, en nous promettant de nous conduire à la certitude par des moyens exclusivement individuels, ce sixième criterium ne nous mène qu'à des probabilités communes, et, ayant l'air de l'étayer par un nouvel appui, il ne fait que détruire par le fondement l'édifice de la vérité.

§ 13. *Septième criterium additionnel du dogmatisme :* LA CONFORMITÉ DE LA CHOSE ÉVIDEMMENT PERÇUE, AVEC LES PRINCIPES, OU LES VÉRITÉS TRÈS-CERTAINES. — *Loin d'être un moyen d'atteindre la vérité, ce criterium n'est qu'un motif de persister dans l'erreur. — Conclusion sur la vanité des criteriums de l'école cartésienne.*

Certainement toute évidence qui ne conduit pas à l'absurde, mais qui est trouvée conforme à des principes et à des vérités très-certaines, est une évidence légitime et réelle. Mais, d'abord, toutes les fausses évidences ne sont pas de telle nature qu'on en puisse ou qu'on en sache tirer des conséquences capables d'en démasquer la fausseté. Le polythéiste ne se doute même pas que la pluralité des dieux est la négation de Dieu. Le mahométan ne soupçonne même pas que la mission de son prétendu prophète est en contradiction flagrante avec la sagesse et la sainteté de Dieu. Le protestant ne voit pas le moins du monde qu'en rejetant l'autorité de l'Église, pour s'en tenir à l'autorité de la Bible, on ôte à la Bible toute autorité.

Il en est de même des philosophes qui ont soutenu comme des vérités les erreurs les plus évidentes, les plus grossières et les plus dangereuses. Platon ne s'est pas aperçu qu'ôter à Dieu la puissance créatrice, c'est l'anéantir. Zénon n'a pas considéré que sa doctrine sur l'âme du monde est le panthéisme tout pur. Descartes ne s'est pas rendu compte que son doute universel est le scepticisme. Malebranche n'a pas compris que sa vision en Dieu est le fanatisme, et ses *causes occasionnelles* le fatalisme. Leibnitz n'a pas observé que son harmonie préétablie est la né-

gation de la liberté de l'homme. Locke n'a pas fait attention que son sensualisme conduit tout droit au plus abject matérialisme.

C'est que, tantôt par défaut de perspicacité et d'attention, tantôt par une prévention aveugle et par un excès d'amour pour ses opinions et pour ses croyances, l'homme adore, comme des lueurs divines, ses rêves et ses préjugés de naissance et d'éducation; et que, loin de penser à examiner ses erreurs à la lumière des principes et des vérités très-certaines, il n'examine les principes et les vérités très-certaines qu'à la prétendue lumière de ses erreurs; et loin de reconnaître la fausseté de ses évidences, en les comparant avec des évidences vraies, il sacrifie des évidences vraies, toutes les fois qu'il les trouve en désaccord avec ses évidences fausses.

C'est ainsi qu'Aristote, se retranchant sur la doctrine, *très-évidente* pour lui, *qu'il n'existe pas et ne saurait exister aucune puissance capable de donner l'être à ce qui n'est pas*, plutôt que de soupçonner la fausseté de cette évidence, à l'aide de la *vérité* du dogme de la création, il a, à l'aide de la fausse évidence de la doctrine, *que rien ne se fait de rien*, rejeté comme fabuleuse la vérité *très-certaine* pour l'humanité entière, *que Dieu a fait l'univers du néant.*

C'est ainsi que Malebranche, ne pouvant se dissimuler que son système sur l'origine des idées implique la négation de tout témoignage des sens, au lieu de retenir le principe ou la *vérité très-certaine* de la compétence du témoignage des sens dans les choses sensibles, et d'abjurer son système fantastique sur l'origine des idées, a maintenu, avant et contre tout, ce système, et a ouvertement admis l'idéalisme en soutenant, en toutes lettres, que le témoignage des sens, séparé de la Révélation divine, ne nous rend pas certains de l'existence des corps.

Si donc les fausses évidences, spécialement si elles sont profondément enracinées dans l'esprit, sont pour l'homme qui en est dominé *des principes* et *des vérités très-certaines*, lui dire *qu'il peut se convaincre de la fausseté de ses évidences en les comparant avec des principes et des vérités très-certaines*, c'est toujours lui dire qu'il peut, à l'aide de ses fausses évidences, se convaincre de la fausseté de ses évidences; c'est se moquer de lui, ou, du moins, lui fournir le moyen de se con-

firmer dans ses erreurs, et de s'interdire toute connaissance de la vérité.

Le raisonnement, aussi bien que l'expérience, prouvent donc invinciblement qu'il peut bien arriver et qu'il arrive à chaque instant qu'un homme, fût-il même philosophe, soit certain, au dernier degré (ou possède l'évidence) de la vérité d'une proposition de l'ordre intellectuel, physique ou moral; qu'il ait de la vérité de cette proposition une *perception claire* et *distincte;* qu'il soit si sûr de sa vérité qu'il ne puisse lui refuser son consentement *sans éprouver une peine intérieure, et sans sentir qu'il fait un usage regrettable de sa liberté;* qu'il croie l'avoir examinée avec une *attention médiocre*, et même avec une *attention exquise et profonde;* qu'il pense posséder une raison droite, des sens sains, et ne suivre qu'une autorité légitime et sincère, et n'appliquer ces moyens de connaissance que dans leurs limites naturelles; que l'évidence de la vérité de la même proposition s'est présentée à lui *pendant longtemps,* et toujours avec la même force et environnée de la même lumière; et qu'enfin il trouve que cette évidence est *parfaitement conforme à toutes ses autres perceptions* les plus vraies, *et que, de son admission, ne dérive aucune absurdité;* et cependant cette proposition peut n'être rien moins que vraie et, quelles que soient la certitude et l'évidence qu'il y voit, il peut se tromper pitoyablement sur sa vérité : *Potest certus esse, et interim errare.*

Voilà ce que c'est que le criterium du dogmatisme cartésien, même joint aux criteriums additionnels dont l'école de Descartes s'est empressée de l'entourer : un non-sens, un jeu, une ineptie, une vaine lueur, et un allié, un auxiliaire commode de toutes les erreurs, et nullement un signe certain et infaillible de la vérité.

TROISIÈME CHAPITRE.

DU CRITERIUM IMPOSÉ PAR LE DOGMATISME ALLEMAND, ET CONSISTANT DANS L'USAGE DE LA LOGIQUE.

§ 14. *Leibnitz, fondateur du dogmatisme allemand. — Manière imposante dont Wolff, son disciple, s'y est pris pour établir la* LOGIQUE *comme la source de toute certitude. — Le nombre et la puérilité des règles de sa Logique ne prouvent que l'impossibilité d'atteindre la vérité par la* LOGIQUE.

PLUS positif et plus sérieux, le dogmatisme allemand n'a pas voulu de ces tristes et ridicules enfantements d'imaginations égarées, et, gardant le principe cartésien : *que tout homme a en lui-même les moyens d'atteindre la vérité de toute certitude et la certitude de toute vérité,* il est allé chercher et a établi, dans le raisonnement et dans l'accomplissement exact des règles de l'argumentation et des lois de la logique, le signe de la vraie évidence et le suprême criterium de la vérité. « Le criterium des vérités « de raison, ou qui viennent des conceptions, consiste, dit Leib- « nitz, dans un usage exact des règles de la logique (*Opp. Theo-* « *log.*, tom. I, pag. 439). »

La portée de cette doctrine a été immense. Ce fut substituer la *Raison* à l'IDÉE pour base du dogmatisme ou de l'infaillibilité individuelle, dans le jugement de la vérité. Le jour où Leibnitz formula cette doctrine, il fit de l'Allemagne la patrie, le siége du RATIONALISME.

Ce furent Wolff et Baumesterius, ses commentateurs et ses disciples, qui exploitèrent d'une manière toute particulière cette nouvelle formule du dogmatisme, et l'accréditèrent par leurs travaux sur la logique. Écoutons au moins le premier de ces deux logiciens. On ne lira pas sans intérêt quelques passages de son *Introduction à la logique*, dans lesquels cet orgueilleux sophiste a constaté lui-même, dès le commencement, que le rationalisme, ou l'apothéose de la raison individuelle, n'est que la déraison ou la perte de toute raison.

Il commence par dire : « L'âme humaine a deux facultés, la fa-« culté *cognoscitive* et la faculté *appétitive ;* l'une et l'autre faculté « peut se tromper par rapport à son propre objet : la faculté *cog-« noscitive* peut manquer le Vrai, comme l'*appétitive* le Bien ; de « manière que celle-là prenne pour vérité l'erreur, et celle-ci « pour bien le mal. Or le remède à ces inconvénients se trouve « dans la *logique* et dans l'*éthique.* Car, comme l'éthique fournit « la règle de bien diriger les actions libres, la logique *enseigne « l'usage de la faculté cognoscitive,* dans la connaissance du vrai « et dans la fuite du faux (1). »

Ne nous arrêtons pas à l'expression peu philosophique et même ridicule : *Que la logique apprend* l'USAGE *de la faculté cognoscitive dans la connaissance ;* car l'USAGE de la faculté cognoscitive ne dépend pas plus de la logique que l'*usage* de marcher ne dépend de la danse, et l'*usage* de parler, de la grammaire. Voyons seulement si le criterium de la vérité des dogmatistes allemands, placé dans le raisonnement, ou dans la fidélité à suivre les préceptes de la logique, vaut mieux que le criterium imaginé par les dogmatistes français, de la *perception claire* et *distincte*, et que tous les criteriums additionnels, pour assurer l'esprit humain de la sincérité de ses évidences.

Il est vrai que saint Thomas a dit que notre intellect ne se trompe pas, lorsqu'il résout les vérités-conséquences, les théorèmes ou les propositions démontrables, dans les axiomes ou premiers principes desquels elles découlent ; et que son docte commentateur, le P. Roselli, a reconnu aussi que, lorsqu'on aperçoit qu'une proposition dérive nécessairement de propositions connues *par soi*, on en a une véritable évidence médiate et une certitude entière. Mais le Docteur angélique, dont la précision et l'exactitude du langage est toujours en harmonie avec la vérité des idées, a, par un seul mot, humilié la présomp-

---

(1) « Anima duplicem habet facultatem : *cognoscitivam* et *appetitivam :* « utraque vero facultas, in suo exercitio, aberrare potest : cognoscitiva a Veri-« tate, appetitiva a Bono; ita ut illa errorem, loco veritatis ; hæc Malum pro « Bono amplectatur... Logica est disciplina quæ *usum facultatis cognoscitivæ,* « in cognoscenda veritate tradit ; ethica est scientia dirigendi actiones liberas « (*Prolegom. in Logicam*). »

tion des dogmatistes et leur confiance sans bornes dans le raisonnement; car il a dit : « L'erreur est possible dans l'intellect opérant; mais elle ne l'est pas si l'on fait EXACTEMENT la résolution de la proposition dans les premiers principes (1). » Ce mot *exactement* renferme toute la question. Cette condition : *si recte fiat resolutio,* indique la possibilité que cette résolution ne se fasse pas *exactement,* et que cependant on croie l'avoir *exactement* faite; et, de là, la facilité de se tromper tout en raisonnant. Le même Docteur a dit aussi que les investigations par le raisonnement sont le plus souvent entachées d'erreurs, parce que, même parmi les propositions vraies et bien démontrées, il se mêle parfois le faux, qui n'est pas démontré, mais seulement établi sur une probabilité ou sur un sophisme : *Investigationi rationis humanæ* PLERUMQUE *falsitas admiscetur... Inter multa, etiam vera, quæ demonstrantur immiscetur aliquando falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione nititur.*

En combattant les dogmatistes de son temps, Cicéron insistait, lui aussi, sur la possibilité, où nous sommes, d'être trompés par une fausse démonstration : *Sæpe fallimur aliquo falso concluso.* Platon, Aristote, Sénèque, Pline, Clément d'Alexandrie, Lactance, saint Augustin, Bacon, et, d'après lui, Montaigne, Euler, Leibnitz lui-même, Malebranche, Pascal, Bossuet, Gerdil, en un mot, toutes les intelligences d'élite n'ont qu'une seule et même opinion concernant la faiblesse de notre esprit, prétendant atteindre, par le raisonnement particulier, la vraie évidence. Seuls, les hommes médiocres et les pédants modernes ont une foi aveugle dans leur raisonnement.

Wolff était de ce nombre; car il nous apprend qu'à l'exemple de Descartes, ayant, lui aussi, compassion du triste sort du genre humain, qui, dans les six mille ans qui avaient précédé l'apparition de cet astre du Nord, n'avait *jamais connu* ni cette « évidence philosophique qui enfante infailliblement la certi- « tude, ni la manière d'appliquer à l'usage de la vie la vérité.

(1) « In intellectu, qui se extendit ad omnes operationes, est falsitas; nun- « quam tamen, si RECTE fiat resolutio in prima principia (*Quest.* I, DE VE- « RITATE, art. 12). »

« Dans sa touchante sollicitude de donner une philosophie *très-« utile* A NOTRE ESPÈCE (nulle autre, pas même celle de Des-« cartes, ne l'ayant *jamais* été), il a entrepris l'immense tâche : « 1° de créer des propositions déterminées dont, *jusque-là, ja-« mais l'idée n'avait surgi dans l'esprit humain*, et dont les « philosophes n'avaient connu *pas même une seule;* 2° de fixer « la signification vague des termes; et 3° d'établir, pour des prin-« cipes, les choses claires par elles-mêmes, ou suffisamment dé-« montrées (1). »

Mon Dieu! quel langage! quel insolent mépris de l'ancienne sagesse! quelle ignorance profonde de toute philosophie! quelle présomption aveugle dans ses forces! A l'exception de Descartes, nul écrivain n'avait jamais poussé plus loin que ce stupide pédant du dix-septième siècle l'effronterie du style, la fatuité de l'orgueil et l'orgueil de la fatuité! Aussi la vraie règle du vrai, qu'il avait promis d'*octroyer au genre humain*, n'a rien de nouveau, de raisonnable et de sérieux.

En suivant les anciens sophistes, tant persiflés par les philosophes de toutes les écoles anciennes et modernes, Wolff ne reconnaît d'autre criterium suprême de la certitude que le *raisonnement* ou la *démonstration*. Mais puisque, — les sceptiques exceptés, — personne ne nie que la résolution *exacte* d'une proposition dans les premiers principes, ou une démonstration véritable, ne soit un moyen naturel de s'assurer de la sincérité de l'évidence discursive, et puisque toute la question de la certitude se réduit à connaître les moyens sûrs et faciles de faire *exactement* cette résolution, voulez-vous savoir ce que Wolff a, sur ce point, enseigné au *genre humain?* Ouvrez sa Logique, consultez-en la table des matières, à l'article *Démonstration*, et,

---

(1) « Duo imprimis sunt quæ in *omni* philosophia *hactenus* desiderantur: « deest illa evidentia quæ solum gignit certum atque immotum; nec quæ in ea « traduntur usui vitæ respondent... Quam ob rem philosophiam HUMANO GENERI « PERUTILEM effecturus, id mihi agendum duxi, ut nihil admitterem nisi quod « fuerit satis explicatum, et sufficienter probatum, et voces, a notionibus con-« fessis et significatu vago, ad fixum reducerem, et propositiones determinatas, « quas hactenus *nullas noverunt philosophantes*, conderem (*Præfat. in Lo-« gicam*). »

à votre immense surprise, vous vous trouverez en face de deux énormes pages in-4° d'un très-petit caractère, et ne contenant que des *chiffres,* indiquant autant de définitions, de notions, de *propositions déterminées*, connues même des enfants dès l'origine du monde, et que Wolff vous vend comme des découvertes de sa haute raison, comme autant de règles qu'il faut consulter, étudier, se fixer dans la mémoire, et avoir toujours présentes à l'esprit lorsqu'on veut se *démontrer* une proposition.

Si c'était ici le lieu de combattre Wolff, si cette masse grossière et informe de spéculations mesquines, *rudis indigestaque moles,* rendue encore plus ridicule par l'air d'une gravité comique et par la méthode mathématique dans laquelle elles sont proposées, méritait l'honneur d'une réfutation sérieuse, il nous serait très-facile d'en démontrer *évidemment* l'incohérence, la misère, les contradictions, la futilité. Pour la présente discussion, il suffit d'observer que le nombre de ces lois et de ces conditions est la bagatelle de CINQ CENTS ou à peu près, et qu'étant de toute néeessité que toutes, sans en excepter une seule, soient *exactement* exécutées, pour qu'on soit sûr d'avoir fait une démonstration *exacte,* elles sont plus propres à faire désespérer de la certitude démonstrative qu'à y conduire et à la prouver. Ainsi la seule chose que *démontre* cet énorme et lourd traité de Wolff *sur la démonstration* et ses lois, n'est que l'immense difficulté, on dirait presque l'impossibilité de s'assurer d'une démonstration bien faite. D'ailleurs, à l'aide de cette législation si abstruse, si compliquée, et qu'on doit toujours penser que son auteur a suivie et *exactement* exécutée, combien de fausses démonstrations Wolff lui-même n'a-t-il pas fabriquées ! Et combien d'étranges thèses n'a-t-il pas soutenues, comme démonstrativement évidentes et comme évidemment démontrées !

§ 15. *Comment et pourquoi la Logique de Wolff a été adoptée partout. —* GENOVESI, *le Wolff de l'Italie. — Sa Logique est le code le plus complet du dogmatisme rationnel. — C'est pourquoi on l'a choisie pour règle dans l'examen de ce système. — Multiplicité désespérante des causes d'erreurs, pour l'intellect humain, avouée par le dogmatisme. — Contradictions, absurdités et extravagances de ses quinze canons médicinaux contre toute erreur.*

Malgré ces défauts, ces fausses lueurs et ces défaillances,

dès sa première apparition dans le monde philosophique, la Logique de Wolff rencontra une foule d'admirateurs fanatiques et de satellites dévoués. Le jésuite Mako et son confrère, son écolier et son successeur dans la chaire de philosophie à Vienne, le P. Storchenau, furent de ce nombre. Leur *Logique* n'est qu'un calque, plus ou moins fidèle, mais toujours pitoyable, de celle de Wolff. Cependant, à l'aide de la puissante influence que la corporation dont ils étaient membres exerçait dans l'enseignement des sciences et des lettres, ils parvinrent à accréditer le dogmatisme logique, non-seulement en Allemagne, mais encore en Italie et même en France. Pendant tout le dix-huitième siècle, toutes les écoles n'enseignèrent que ce dogmatisme ; et les écoles cartésiennes elles-mêmes, tout en conservant, pour l'honneur du maître, les criteriums additionnels qui leur étaient propres, consacraient les deux tiers de leurs cours élémentaires de logique à exposer et même à multiplier les règles et les préceptes de la logique, concernant le raisonnement, en tant que dernier criterium de la vérité.

Dans la triste nécessité où nous sommes d'examiner aussi ces criteriums additionnels du dogmatisme *rationnel*, après avoir examiné ceux du dogmatisme *idéal*, nous sommes heureux de ne pas être obligé d'aller les chercher dans les différents *cours de logique* où ils sont épars, les trouvant tous réunis dans l'Art logico-critique de l'abbé Genovesi, le Wolff de l'Italie, quoique aussi pauvre philosophe que littérateur distingué. C'est le travail le plus complet qui ait été fait sur la logique, dans les temps modernes. C'est dire que c'est un travail dans lequel l'élégance du style le dispute à l'énormité des extravagances de la raison, et au ridicule sérieux de la pédanterie. L'auteur y a renfermé, en CINQ livres, tout ce que les Esculapes intellectuels, anciens et modernes, grecs et latins, allemands et français, ont prescrit pour guérir l'esprit des maladies de l'erreur, et lui assurer la santé par la possession de la vérité au moyen de la logique.

Voici donc un résumé critique de ce code médical de la philosophie dogmatiste. Il est divisé en deux parties : la première, toute *pathologique,* contient les remèdes contre toute espèce

de faux; la seconde, tout *hygiénique*, a trait à la conservation de toute espèce de vrai.

Inutile d'observer qu'il ne s'agit pas ici de faire justice des folies d'un auteur particulier presque ignoré en France, mais des folies qui se trouvent consignées, en toutes lettres, dans tous les livres des logiciens dogmatistes, et que Genovesi n'a fait que réunir dans son ouvrage. Voici donc ce que le dogmatisme rationnel moderne a su inventer touchant l'infaillibilité de la raison privée.

Les sources de toutes les fausses conceptions de l'intellect, qu'on prend pour des vérités, sont au nombre de trois : l'Ame, le Corps et les Objets qui sont hors de nous.

Les causes d'erreur venant de l'âme sont : 1° la triste nature de notre intelligence, jointe à un désir intempérant de savoir; 2° les vices de la volonté, gâtée par l'amour-propre; 3° l'indocilité des passions.

De la part du corps, sont des causes d'erreur : 1° son poids et son inertie; 2° son mauvais tempérament; 3° les jeux de la fantaisie; 4° l'infidélité et la stupidité des sens.

Enfin, de la part des objets extérieurs, nous sommes induits en erreur : 1° par des parents ignorants ou imbéciles; 2° par des maîtres incapables; 3° par les préjugés populaires.

Mais remarquez bien que ces dix causes ne sont que des causes TRÈS-GÉNÉRALES de trompeuses évidences, et qui en enfantent à l'infini d'autres moins universelles. L'ART LOGICO-CRITIQUE n'ose pas même les indiquer, tellement le nombre en est grand (1).

Les choses étant ainsi, un bon logicien en conclurait que la guérison parfaite de l'esprit n'est ni facile à pratiquer ni sûre par rapport à son résultat, et que les *recettes de la logique* (comme s'exprime Bacon) pourraient bien augmenter le mal au lieu de le guérir. Le dogmatisme logique ne s'effraye pas pour si peu. Les causes des *infirmités de l'intellect* seraient mille fois plus *nombreuses* et plus *universelles*, qu'il ne croirait

---

(1) « Hæc sunt causæ *maxime universales*. Ex his porro fluunt *infinitæ* « *aliæ*, minus universales, quas singillatim enumerare longissimi esset operis « (ARS LOGICO-CRITICA, lib. I, c. 2, § 15). »

pas moins pouvoir en triompher par la puissance des antidotes dont il est en possession. Voici donc *quinze* canons médicinaux qui, *bien fixés dans la mémoire* et *scrupuleusement observés*, sont plus que suffisants à nous préserver de toute espèce d'erreurs (1).

1er *Canon.* « Perfectionnez votre intellect, à l'aide d'idées, non « pas chimériques, mais vraies, c'est-à-dire à l'aide de la contem- « plation de la nature, et non pas des opinions des hommes (2). »

D'abord, ce canon suppose décidé déjà ce qui est en question. Car il s'agit de trouver le moyen de distinguer la vérité de l'erreur, c'est-à-dire les *idées vraies* des *idées chimériques*. Le sens donc de ce canon (si tant est qu'il y en a un) est celui-ci : « Afin « de pouvoir bien distinguer les idées vraies des idées chiméri- « ques, distinguez bien les idées chimériques des vraies idées. »

Ensuite, n'est-ce pas le comble du ridicule que de prêcher à des jeunes gens (car c'est à eux qu'on s'adresse, *tironibus*) *de rejeter les opinions des hommes* et de *contempler la nature*, afin de *perfectionner leur intelligence?* Est-ce que le choix des *opinions des hommes* et la *contemplation de la nature* sont des choses aisées pour des intelligences de quinze ans, dépourvues de principes scientifiques et des premières vérités?

2e *Canon.* « Gardez-vous bien d'investiger ce qui *est certaine- « ment* au-dessus de la capacité humaine. Pour ce qui n'est pas « tel, ne vous découragez pas. Si la chose est peu utile ou tout « à fait inutile, ne perdez pas *beaucoup* de temps à l'examiner, « et ne détournez pas votre esprit des choses utiles et nécessai- « res. »

3e *Canon.* « N'entreprenez pas la recherche de choses que « vous n'êtes pas encore à même de trouver ou de comprendre, « et que vous n'êtes pas encore bien disposé à recevoir. »

4e *Canon.* « Quant aux choses qui dépassent, non la capacité « du commun des hommes, mais la vôtre, n'en commencez pas

---

(1) « Videamus nunc quibus remediis his occursum ire possumus : quod, ut « fiat, sequentes canones *memoriæ infigendi ac religiose servandi* (ARS « LOGICO-CRITICA, c. 3, § 18). »

(2) « Intellectum perficito, idque ideis veris, non chimæris; id est Naturæ « contemplatione, non hominum opinione (*Ibid.*). »

« l'investigation avant d'avoir atteint, au moyen d'études op-
« portunes, la capacité et la subtilité d'esprit qui vous sont
« nécessaires. »

Avant qu'il se soit fixé sur le criterium de la vérité certaine, c'est-à-dire sur le moyen par lequel on est certain de la vraie *nature* et *condition des choses*, comment le jeune indagateur du vrai pourra-t-il connaître certainement les choses qui dépassent et celles qui ne dépassent pas la *capacité humaine*, les choses *utiles* et les choses vaines, les choses *nécessaires* et les choses superflues? Ce n'est pas au moyen de son évidence particulière, parce que ces canons ne sont donnés que comme des règles de cette évidence. Ce n'est pas non plus au moyen de l'autorité, parce que notre novice a été prévenu, par le premier canon, de ne pas se fier *aux opinions des hommes*. Enfin, de pareilles investigations supposent qu'on a déjà acquis la notion *claire et distincte* de toutes les facultés, de toutes les forces de l'esprit humain et de la nature de l'universalité des choses. Ce qui est donc prescrit au deuxième et au troisième canon, concernant la nécessité de se pourvoir des moyens aptes à *chercher* avant d'entreprendre quelque recherche que ce soit, et de la *capacité* et de la *subtilité* de l'esprit au moyen d'*études opportunes*, ne peut signifier que ceci : « Tâchez de connaître et d'acquérir la « vérité avant de savoir ce qu'elle est, et avant d'avoir connu et « acquis les moyens de la connaître et de l'acquérir; accomplis- « sez vos études avant de commencer à étudier. »

5e *Canon.* « Ne partagez pas votre attention entre plusieurs « choses en même temps. »

6e *Canon.* « Mettez de l'ordre dans vos études. Commencez « par celles qui sont plus aptes à développer la raison et à la « rendre plus prompte; commencez par l'arithmétique, la géo- « métrie, la physique, et d'autres connaissances qui servent de « lumières aux études postérieures. »

Pour *mettre de l'ordre dans ses études*, et commencer par celles qui *servent de lumière aux autres*, afin que l'*attention ne se divise pas entre plusieurs choses en même temps*, n'est-il pas de toute nécessité qu'on connaisse exactement toutes les sciences, leur nature, leur extension et leur utilité? C'est donc dire encore « que « l'homme doit posséder toutes les sciences avant de s'appliquer

« à l'étude des sciences, avoir fait toutes ses études pour pou-
« voir commencer à étudier ; car le code avertit notre élève de
« philosophie qu'avant d'aborder la logique, il doit avoir été
« *longtemps exercé* dans la *géométrie*, la *physique* et les ques-
« tions critiques (1). »

7e *Canon.* « Ne méditez pas superficiellement les choses diffi-
« ciles. Ne pensez pas pouvoir devenir un esprit tant soit peu
« profond n'étudiant qus les ABRÉGÉS des sciences. Sur chaque
« matière ne lisez qu'un petit nombre de livres, mais les meil-
« leurs, les plus exacts, les plus soignés et les plus profonds. »

8e *Canon.* « Puisque la vie est si courte, adonnez-vous seule-
« ment à l'acquisition de la science qui peut être utile à vous et
« à la société. »

Ces deux derniers canons ne sont que l'extension des deux canons précédents. On venait d'établir que l'élève de la philosophie devait avoir acquis le savoir avant d'avoir commencé à savoir ; maintenant on décide qu'il doit avoir lu *tous les livres* possibles avant de s'appliquer à la lecture ; qu'il ne lui suffit pas d'avoir lu tous les ABRÉGÉS (ce qui, du reste, ne serait pas une petite affaire), parce que les abrégés ne font pas l'homme *solide* et *profond*, mais bien les œuvres originales et classiques sur chaque matière ; que, parmi ces livres, il doit en choisir *un petit nombre*, savoir les *meilleurs*, et, afin que, dans ce choix, il ne soit pas induit en erreur *par les opinions des hommes*, il doit juger par lui-même du mérite de tous les auteurs, décider lesquels sont *profonds* et lesquels sont vains. Ce qui exige encore la science complète de tout le savoir humain ; car comment, sans cette science, saura-t-il choisir les auteurs et déterminer quelles disciplines sont *utiles* à l'*individu* et à la *société ?*

9e *Canon.* « Ne soyez ni peu ni beaucoup amateur de la
« nouveauté. »

L'observance de ce canon demande, elle aussi, la connaissance de ce qui est *nouveau* et de ce qui est *antique*, dans chaque science ; c'est-à-dire qu'on doit être très-versé dans la connaissance de tous les systèmes, de toutes les opinions des savants,

(1) « Qui in Logica instituendi sunt, partim Geometria, partim Physica, et cri-
» ticis quæstionibus exercendos censeo (*Prolegom.*, § 52). »

et être savant avant d'avoir appris à savoir; car il faut être savant pour juger du mérite des savants. La chose n'est pas facile. L'auteur de notre code sanitaire s'en est un peu douté, car il a ajouté :

11e *Canon.* « Appliquez-vous avec résolution et transport à « l'étude de la vérité, parce que, dans la république des lettres, « on ne fait rien de merveilleux sans endurer de grands et rudes « travaux. »

C'est, en d'autres termes, ce précepte d'Horace : « La nature « n'a jamais rien accordé aux humains sans de grands travaux « de leur part : *Nil, sine magno vita labore dedit mortalibus.* » Seulement le moraliste païen, appartenant au vil troupeau d'Épicure, *Epicuri de grege porcus,* avait posé, comme condition *sine qua non* pour que les jeunes gens atteignissent le terme de leur carrière, le travail obstiné, la souffrance du chaud et du froid, et l'*abstention absolue* de tout plaisir et de tout rafraîchissement (1); tandis que notre moraliste chrétien, plus indulgent et plus discret, pour ne pas décourager trop ses élèves, se contente de leur interdire seulement les *excès* de la volupté, car il a dit :

12e *Canon.* « Que notre philosophe *ne se plonge pas jusqu'au « fond dans les délices sensuels,* car la vraie doctrine et la *mol- « lesse* de la vie ne se trouvent que *rarement* ensemble (2). »

13e *Canon.* « N'entreprenez rien contre votre génie, choisis- « sez seulement les études qui sont plus propres à votre tempé- « rament, à votre corps. »

Ainsi, difficile jusqu'à l'absurde, par rapport aux dispositions de l'esprit, l'école de nos dogmatistes est facile jusqu'à l'approbation, par rapport au désordre des mœurs des jeunes philosophes.

L'*Art logico-critique* avait, au dixième canon, donné une excellente règle et indiqué la voie la plus courte et la plus sûre d'arriver à la vérité, ayant dit :

---

(1) « Qui cœpit optatam cursu contingere metam, — Multa tulit fecitque « puer, sudavit et alsit; — *Abstinuit venere et vino* (*Ars poetic.*). »

(2) « Philosophus ne se in voluptates ingurgitet; *vix* enim reperire est homi- « nem vere doctum, simul autem et *mollem.* »

10e *Canon.* « Consultez, *en toute chose,* le SENS COMMUN « DES DOCTES ; c'est là le MEILLEUR MAITRE du vrai savoir. « Ne vous fiez pas à vous seul. »

Mais, comme s'il se fût repenti d'avoir donné un conseil si sage, et afin qu'il soit vrai que rien de raisonnable n'est prescrit par ces vains et stupides législateurs de la raison, le voilà, le même auteur, ajoutant, dans le même canon, cette deuxième phrase qui contredit et détruit la première :

« Cependant ne prenez les doctes que pour vos guides, et non « pour vos maîtres (1). »

Car, dire aux jeunes gens : *Ne prenez pas les doctes pour vos maîtres,* mais *seulement pour vos guides,* c'est leur dire : « N'em- « brassez pas aveuglément même les *opinions unanimes* des hom- « mes, mais pesez-les bien avant de les adopter ; jugez vos pro- « pres maîtres avant de devenir leurs écoliers, et défiez-vous même « du *sens commun des savants,* quoiqu'il soit le *meilleur maître* « *du savoir.* » Et, afin qu'il ne reste pas l'ombre du doute sur un tel sens de ce canon amphibologique, afin que le jeune philosophe sache bien que, en cas de conflit, il doit préférer le guide de sa propre raison au guide du *sens commun des doctes*, voici deux autres canons renfermant toute la discipline de l'orgueil, de la présomption et du délire :

14e *Canon.* « Ne jurez sur les paroles de personne. Tout « homme, comme il a un intellect à lui, une raison à lui, a « aussi un *droit à lui*, que la nature même lui a attribué, de « *comprendre les choses par lui-même,* et de les juger comme il « les comprend. Ne philosophez donc qu'en faisant usage de la « liberté des éclectiques. »

15e *Canon.* « Choisissez les docteurs les plus éminents ; car « il est bien difficile de se dépouiller des vices qu'on a une fois « contractés. »

Ainsi donc, d'après le code du dogmatisme, tout petit collégien, avant d'aborder sa philosophie, et à plus forte raison après l'avoir achevée, doit avoir exercé le droit de *sa raison souve-*

---

(1) « OMNI IN RE sensum sapientum communem, OPTIMUM SCIENDI MA- « GISTRUM, consulito. Tibi soli fidito. Cæterum, sapientes duces habeto, non « dominos (*Loc. cit.*). »

raine, en choisissant les maîtres les plus éminents et en jugeant, en dernier ressort, des doctrines de ces mêmes maîtres *éminentissimes* qu'il s'est choisis. En gardant quelque chose de leurs enseignements, il ne doit se laisser imposer ni par l'autorité de leur nom ni par la force de leurs raisonnements ; il ne doit adopter que ce que sa raison *comprend* et *juge conforme à la vérité*, en sorte que, même dans les choses qu'il apprend des autres, au fond il ne croie qu'à lui-même ; c'est-à-dire qu'il soit, en même temps, écolier et maître : écolier, parce qu'il écoute, maître, parce qu'il juge souverainement ce qu'il a écouté. C'est, comme on le voit, le renversement de l'ordre de la méthode naturelle de tout apprentissage, que saint Augustin avait renfermée dans cette belle parole : « Tout homme qui veut apprendre doit croire ; il n'appartient qu'aux doctes d'examiner : *Discentem oportet credere ; doctum expendere* (*De Utilitate credendi*). »

Dépouillés donc des formes de leur gravité ridicule et des mots ronflants dans lesquels ils sont amenés, ces étranges canons peuvent se réduire en un seul, et le voici :

« Soyez sapient avant de commencer à savoir. Acquérez « toutes les sciences avant de vous mettre à l'étude d'une seule « science. Faites-vous maître et juge des grands hommes et de « leurs œuvres avant de devenir leur disciple. Dans toute science, « suivez toujours ce qui est vrai et ce qui est certain, avant de « connaître la voie d'arriver à la vérité et à la certitude. Possédez « la vérité, si vous voulez éviter l'erreur ; évitez l'erreur, si vous « voulez posséder la vérité ; et tout cela avant d'avoir connu ce « que sont et en quoi consistent la vérité et l'erreur Du reste, « croyez ce qu'il vous plaît, et vivez comme vous croyez. »

Voilà ce que le dogmatisme logique propose à l'homme, comme remède contre l'erreur, comme gage infaillible du lot de la science de la certitude et de la certitude de la science. C'est, il faut en convenir, à faire envie aux plus intrépides parmi les saltimbanques et les arracheurs de dents. Car jamais ces escamoteurs de la crédulité populaire n'ont vendu plus cher le néant, n'ont prêché plus sérieusement le ridicule, n'ont poussé plus loin les bizarreries du paradoxe, le courage du mensonge, l'outrecuidance de la contradiction et de l'absurde.

§ 16. *Autres innombrables canons, proposés par le dogmatisme comme remèdes contre l'erreur, également vains et absurdes. — Ils ne prouvent que l'impuissance du dogmatisme, impuissance reconnue par lui-même, à guérir l'homme des préjugés.*

N'allez pas croire qu'en *se fixant profondément dans la mémoire* et en *observant religieusement ces canons*, dont un seul ne saurait être *superficiellement* observé qu'au moyen de longues années d'études, l'élève de la philosophie cartésienne ait assuré la guérison et la santé de son esprit. Ces canons ne sont que les moyens *généraux d'éviter l'erreur.* Dans sa sollicitude généreuse, pour mener à bon terme l'affaire de la certitude, le dogmatisme en a octroyé bien d'autres, qu'il ne faut jamais perdre de vue pour se mettre à l'abri des fausses évidences qui dérivent des trois sources susindiquées.

Pour éviter les erreurs qui naissent des *passions*, on vous offre d'abord *cinq* canons généraux. Et puisque chaque maladie demande son remède, on vous prescrit *dix* autres canons pour régler les passions en particulier, en vous prévenant cependant qu'ils sont vains et insuffisants; car on vous dit que : « Donner « des règles, afin de ne pas être entraîné dans l'erreur par ses « passions, c'est chanter aux sourds, parce que les passions nous « entraînent à mal juger malgré nous (1). »

Quant aux erreurs qui jaillissent *du corps*, on vous donne des préceptes particuliers pour chacune de ses misères, savoir : *six* canons pour vaincre l'*inertie ; quatre* canons généraux pour réprimer et modérer le *tempérament corporel ; cinq* pour les *naturels sombres* et mélancoliques, et *quatre* encore, et ceux-là gros de sentences, *pour bien user des sens.*

Ce n'est pas tout. Ayant découvert que les idées et leurs expressions donnent lieu à un nombre infini d'erreurs, voilà *sept* canons généraux concernant les idées ; *trois* pour se bien fixer par rapport à leur origine, et *neuf*, tous *fondamentaux*, pour bien distinguer les vraies idées des fausses, mais qui, seuls, ne valent pas grand'chose. C'est pourquoi on vous présente VINGT-

---

(1) « Sed id est canere surdis; affectibus enim ad judicia quasi inviti ra« pimur (*Loc. cit.*, I, c. 9, § 21). »

SEPT théorèmes touchant la nature et l'usage des idées, en vous avertissant que, « à moins qu'on n'ait toujours ces théo-« rèmes devant les yeux, on ne peut nullement être certain de « la vérité des idées. »

Passant à parler de la méthode, ou de la voie de parvenir à la vérité, le génie législatif médical du dogmatisme logique se montre encore plus fécond. Ayant distingué la méthode en méthode *synthétique* et en méthode *analytique*, il établit *cinq* canons, communs à toutes les deux ; puis il assigne *quinze* canons particuliers pour la méthode analytique, *huit* pour la synthétique, en vous déclarant que l'observation de ces canons ne vous dispense pas le moins du monde de la nécessité d'observer QUARANTE autres canons pour l'*exacte interprétation des livres;* QUARANTE autres canons encore pour *bien user de l'autorité; quatre* autres pour *l'usage des termes* en général; *sept* pour *les termes des idées simples; seize* en surplus pour *les termes des substances* et les *modes des êtres; sept* pour les expressions des idées relatives; *neuf* pour les mots *des idées abstraites;* et DOUZE avertissements sérieux pour vous prévenir contre *l'abus* et *l'imperfection des mots.*

Les remèdes que le dogmatisme logique propose contre les préjugés ne sont ni moins nombreux, ni plus efficaces, ni plus sensés, ni plus sérieux. En voici un échantillon :

1er *Canon.* « Ne méprisez le talent de personne; ne pesez pas « à la balance des préjugés, mais à la balance de la raison, les « opinions des hommes. Ne mettez au poids que le mérite des « livres, des œuvres, des nouvelles découvertes, et oubliez leurs « auteurs. Prenez garde que la force de l'habitude et du siècle « dans lequel vous vivez ne vous enlève cette *liberté de philoso-« pher* QUI EST UNE CHOSE DIVINE. Ne croyez à personne « plus qu'il ne faut. Ne repoussez personne sans motif (1). »

---

(1) « Tu nullius hominis contemnito ingenium. De humanarum mentium co-« gitatis non ex ullo præjudicio, sed ex ratione, judicato. Librum, opera, in-« venta ipsa, æqua lance appendito, non auctorem. Libertatem philosophandi, « quæ DIVINA QUÆDAM RES EST, ut ne vis consuetudinis et seculi secum « abripiat, caveto. Nulli æquo justius credito. Neminem sine ratione aversa-« tor (*Loc. cit.*, lib. I, c. 6, § 10). »

2e *Canon.* « Ne traitez pas familièrement avec le vulgaire « ignorant (Aristote conseille le contraire). Examinez avec soin « les préjugés du peuple. Lorsque votre raison est devenue « adulte et maîtresse d'elle-même, rappelez à un examen rigou- « reux *toutes* vos opinions ; reconquérez l'indépendance de vous- « même (1). »

3e *Canon.* « Si vous vous apercevez que vos parents vous ont « mal instruit, tâchez *de vous purger* au moyen d'une étude « continuelle sur vous-même. *Recommencez votre vie littéraire*, « comme si vous étiez né hier ou avant-hier. Hantez des amis in- « telligents et sincères, et recevez de bonne grâce leurs avertis- « sements. Lisez les livres qui traitent de l'éducation des enfants, « car il y en a d'excellents. Imitez les grands exemples. Enfin « soyez vous-même votre père, et que votre nourrice ne soit « que la vérité (2). »

4e *Canon.* « Dieu est la première cause de tout : les causes « secondes servent sous sa dépendance. N'attribuez donc *rien* à « l'action immédiate de Dieu, par la seule raison que c'est là la « pensée *unanime* du vulgaire ignorant. Tâchez plutôt de *con-* « *naître* et de *peser tout par vous-même*, et faites plus de cas « de la raison que de l'*opinion populaire.* » (Toujours le mépris des autres et du sens commun.)

5e *Canon.* Notre philosophe (de quinze ans !), « gardez-vous « bien d'accepter un frein *quelconque de qui que ce soit;* philo- « sophez *toujours* à la manière des éclectiques. »

Ne faut-il pas avoir une confiance sans bornes dans la stupidité de ses lecteurs, pour leur proposer sérieusement comme des antidotes contre les erreurs, qui ont les préjugés pour leur cause, comme règles fondamentales du vrai savoir, de si grossières, de si ridicules, de si dangereuses extravagances? D'abord, y a-t-il rien de plus niais et de plus absurde que de dire :

---

(1) « Cum ignaro vulgo ne familiariter conversator. Præjudicia populi dili « genter perscrutator. *Omnes* tuas opiniones, cum adulta est ratio et sui juris, « ad examen revocato. Vindicato te tibi (*Loc. cit.*). »

(2) « Si te non rite a parentibus institutum agnoscis, sedulo tui studio *conator* « *te purgare*, etc. Magna exempla imitator. Tu tibi parens esto, nutrix veri- « tas (*Ibid.*) »

« que, pour éviter les préjugés, il ne faut pas juger sur l'autorité des *préjugés?* que, pour s'assurer de la vérité, il faut avoir la vérité pour *nourrice?* » N'est-ce pas dire : « Pour éviter les « préjugés, évitez les préjugés; pour vous assurer de la vérité, « ne suivez que la vérité, et, afin de ne pas errer, prenez garde « de ne pas errer? »

En second lieu, peut-on, sans se rendre ridicule, prétendre de tout jeune élève de la sagesse qu'il se mette à *peser les préjugés des hommes* avant de les connaître? qu'il fasse usage *de la liberté de philosopher* avant d'être philosophe et avant même de savoir ce qu'est la philosophie? qu'il exerce dans sa plus grande latitude sa raison, avant d'avoir appris à bien raisonner? qu'il ne prenne que la vérité pour nourrice, avant d'avoir découvert la vérité, et avant même de connaître le chemin qui y conduit?

En troisième lieu, il n'y a pas de doute qu'*éviter l'erreur,* c'est un moyen très-sûr de ne pas errer et d'atteindre la vérité; que, *ne pas se familiariser avec le vulgaire, se purger* de temps en temps, d'après l'ordonnance de Bacon; *bien examiner les jugements populaires; ne pas céder devant la force de la consuétude et des opinions du siècle;* croire *plutôt à la raison* qu'au *sentiment unanime du peuple; lire de bons livres, imiter de meilleurs exemples, se fier à des amis sincères et accepter leurs corrections,* et surtout rappeler *à un examen sévère toutes les idées et toutes les opinions reçues* dès la première enfance, et commencer une *nouvelle ère,* du jour où l'on a commencé à apprendre et voir les choses par soi-même; nul doute, disons-nous, que ce ne soient là des moyens très-efficaces contre les préjugés. Mais, comme l'a très-bien remarqué le jésuite Monteiro, quoique bon *dogmatiste lui-même,* faciles à dire, même en bon latin, ces choses sont impossibles à pratiquer; il faut donc les regarder comme des délires ou des rêves platoniques, plutôt que comme des remèdes contre le mal qu'on veut guérir (1). « C'est, ajoute le même auteur, que le champ des préjugés est immense, et que, pour les distinguer des vérités naturelles, il faut connaître toutes les sciences; que, pour examiner toutes

(1) « Id tamen platonicum potius consilium, atque idea, quam præjudiciorum « remedium, in usu adhibendum, censeri debet (*Logic.*, p. V, § 757). »

les opinions reçues de l'enfance, il faut un temps infini; en sorte qu'un homme sans préjugé, ce serait une espèce de monstre, tellement ce mal est répandu, tellement sont vains les antidotes qu'on lui oppose, tellement sont multiples et puissantes les causes qui le rendent presque nécessaire (1).» Ce qui est affirmer que les erreurs sont inévitables, que la logique n'a pas de remèdes pour les prévenir et les guérir, et que, par conséquent, l'usage de la logique n'est pas du tout un criterium de la vérité.

Enfin, prêcher aux jeunes gens, ignorants par nécessité et présomptueux par nature, qu'ils doivent *mesurer tout avec leur raison*, qu'ils doivent soumettre *à un examen rigoureux toutes les instructions qu'ils auront reçues*, toutes les vérités traditionnelles qu'ils croient; que *la liberté de philosopher est une chose divine*, et que c'est commettre un sacrilége que d'y renoncer; qu'ils ne doivent rien garder de ce qu'ils ont appris par routine, excepté ce qu'ils *trouvent conforme à leur raison et à leur tempérament;* que *c'est un droit inhérent à chaque homme de se révolter contre les doctrines des siècles passés, contre les consuétudes du siècle présent;* qu'ils *ne doivent se soumettre à personne*, et ne respecter aucune autorité; qu'ils doivent *se défier de tout* et *de tous*, pour ne s'en rapporter en tout *qu'à eux-mêmes;* qu'ils se forment eux-mêmes leurs principes, se fassent les *pères* de leur raison et les créateurs de leurs vérités; en un mot, prêcher à des intelligences inexpérimentées, vides, vaines, ignorantes, légères, orgueilleuses, que la première condition de tout apprendre, c'est de ne rien croire, et que le premier usage de la raison, c'est le délire, n'est-ce pas les initier à la sottise plutôt que les former à la sagesse? n'est-ce pas les mettre sur le chemin de toutes les erreurs, plutôt que les conduire à la vérité? n'est-ce pas en faire de vrais protestants en philosophie, et les préparer à devenir de vrais protestants en religion?

Voilà cependant ce que l'on prêche, ce qu'on inculque en propres termes à la malheureuse jeunesse, dans toutes les écoles

---

(1) « Homo a præjudiciis *omnibus* immunis, monstri species esset, adeo late « serpit hujusmodi morbus; adeo affectibus ducimur, veritatem examinandi « laborem fugimus, et ad judicium nostrum de rebus ferendum, citra debitum « examen proclives existimus (*Logic.*, p. V, § 755). »

de philosophie, et l'on appelle cela leur apprendre la *logique*, l'*art de penser* et la *recherche de la vérité !*

Appelé auprès d'un malade, un médecin lui aurait tenu ce langage : « Vos infirmités sont bien graves; mais ne craignez « rien, j'ai toutes prêtes des recettes qui, *fixées bien dans votre* « *mémoire* et *scrupuleusement exécutées*, vous rendront la santé. « Ces recettes ne sont pas nombreuses; les *principales*, entre « elles, ne dépassent pas le chiffre de *cinq cents*. Elles sont d'un « usage fort commun et universel, quoique personne ne pense à « les pratiquer; et c'est la raison pour laquelle les maladies sem- « blables aux vôtres se perpétuent, et font tant de ravages qu'un « homme qui n'en serait pas affecté *serait une espèce de monstre*. « Mes ordonnances sont encore d'un emploi expéditif et facile; « pour en exécuter une seule, il ne faut que se bien soigner pen- « dant une vingtaine d'années, tout au plus; se refondre soi- « même et naître à une vie nouvelle : chose très-aisée, comme « vous le voyez. Pour le reste, seul, un *travail herculéen* suffit et « quelques lustres d'une vie oisive, afin de lire, non les *abré-* « *gés, qui ne valent rien*, mais les *meilleurs* traités *originaux* « de médecine, sans cependant se laisser imposer par le nom « de leurs auteurs; y choisir ce qui *vous semblera plus salu-* « *taire*, et cela, bien entendu, avant que vous sachiez en quoi « la santé consiste. De semblables bagatelles s'apprennent par la « *méditation* et surtout par l'*expérience*, qui, dans notre cas, « vaut mieux que tous les préceptes. Enfin, les remèdes que je « vous prescris sont d'une efficacité démontrée, bien que jus- « qu'ici il ne se soit trouvé personne qui, en en faisant usage, « soit *parfaitement* guéri; moi-même, quoique docteur expéri- « menté et membre de toutes les académies de médecine de l'Eu- « rope, comme vous pouvez le voir par les livres que j'ai publiés « sur cette matière *pour le bonheur du genre humain;* moi-même, « vous dis-je, j'ai toutes vos maladies, j'ai aussi toutes celles de « mes ancêtres et toutes celles du siècle et du pays où je suis né, « et, malgré les soins empressés que je me suis donnés, je n'ai « jamais pu guérir d'une seule.

« Ce langage vous étonne, n'est-ce pas? Voulez-vous donc que « je vous parle franchement? Voulez-vous que, mettant de côté « ce bavardage inutile, que la *consuétude* nous impose de pro-

« diguer à nos clients, je vous dise la vérité, que, pour l'honneur « de l'art, on ne peut pas dire à tout le monde? Vous auriez dû, « à l'heure qu'il est, l'avoir devinée, rien que par la qualité, la « quantité des remèdes que je vous ai indiqués, et la difficulté « de les employer. Toutes les maladies se réduisent à une seule « cause : c'est un vice *naturel* dans notre constitution, dans nos « organes, dans nos humeurs. Or, contre de telles infirmités, la « médecine n'a pas de remède. Ainsi, ce que vous avez de mieux « à faire, par rapport à vos infirmités, c'est de ne pas y faire at- « tention. D'ailleurs, il n'est pas prouvé que *les maladies soient « funestes à la vie humaine;* et il y en a dont ce n'est pas avan- « tageux de guérir. »

Il n'est pas certain que notre Esculape ait vraiment tenu un tel langage à son malade, touchant les maladies de son corps; mais il est incontestable que c'est là le langage que tous les maîtres de logique tiennent à leurs élèves, touchant les maladies de l'esprit. Il faut donc être bien simple, bien niais, pour placer la moindre confiance dans les remèdes des logiciens tendant à prévenir et à éviter les erreurs. Il en est de même du raisonnement, qu'ils donnent comme un criterium infaillible de la certitude de la vérité.

§ 17. *Huitième criterium additionnel du dogmatisme,* LE RAISONNEMENT. — *Le dogmatisme, donnant ce criterium comme infaillible, le reconnaît impossible à pratiquer. — La raison déclarée par lui en même temps* TOUTE-PUISSANTE *et tout à fait* IMPUISSANTE *à constater la vérité.*

En lisant la courte introduction qui précède le cinquième livre du code que nous étudions, on dirait que, de *l'usage de la démonstration* et de l'étude de ce *livre*, qui en renferme les lois et les préceptes, dépendent le salut du genre humain, l'ordre et l'harmonie de l'univers. Les canons de ce livre sont proposés aux jeunes élèves, « comme les plus nécessaires, les plus sûrs et les « plus infaillibles, non-seulement pour bien raisonner, mais en- « core pour développer, étendre et élever à sa plus haute per- « fection la RAISON, qui est ce que l'homme a de plus noble et « de plus excellent. » On les prévient donc « qu'ils doivent s'ap- « pliquer à l'étude de ce livre avec une attention, une intelligence, « un intérêt tout particuliers, et s'y livrer jour et nuit, âme et

« corps, parce que c'est là seulement qu'on rencontre toute la « force et toute l'efficacité de l'art de philosopher (1). »

La Logique de Port-Royal, la Logique de Lyon et toutes les logiques de la même école dogmatiste, formée par Descartes, parlent avec la même emphase de l'importance du raisonnement (*De ratiocinatione*); et ce sujet absorbe, à lui seul, plus de deux tiers de ces traités.

Mais gardez-vous bien de prendre ce langage au sérieux.

Car « vos connaissances, vous dit-on, viennent de la compa« raison des idées. Cette comparaison se fait par l'*intuition* ou « bien par le raisonnement. Nos connaissances *intuitives* sont en « très-petit nombre : mais cet inconvénient n'en est pas un; on « peut par le raisonnement y remédier *d'une manière quelcon« que* (2); non, cependant, d'une manière sérieuse : attendu que le « raisonnement est insuffisant à nous découvrir tous les rapports « des idées; tantôt parce qu'il nous manque la perspicacité né« cessaire pour saisir l'équation existante entre la chose connue « et la chose qu'on veut connaître; tantôt parce que nous man« quent les vérités premières ou les principes sans lesquels on « ne peut raisonner (3). »

« La perspicacité manque dans *tous* les hommes; car, la force « de la raison étant finie, il n'y a pas d'homme au monde qui soit « en état de déduire toutes les conséquences qu'on peut tirer des « principes donnés. Quant à la disette des vérités premières, les « exemples en sont très-fréquents, ainsi que Locke l'a prouvé (4) :

---

(1) « Ex omnibus Logicæ præceptis, quæ postremo hoc elementorum nostro« rum libro continentur, omnium maxime scitu sunt necessaria. Agendum est « enim de ratione, canonesque tradendi quibus ratiocinandi vis et formatur et « regitur, et quam maxime fieri longius potest, provehatur. Totus ergo artis « philosophandi nervus esse debet hic liber : quocirca, in eo perdiscendo, totos « esse tirones occupatos oportet (Ars logic., lib. V). »

(2) « Nascuntur cognitiones nostræ ex idearum comparatione. Ea comparatio « fit aut intuitione aut ratiocinio... Cognitiones intuitivæ sunt admodum « paucæ.. Brevitatem cognitionis intuitivæ supplet, QUOCUMQUE TANDEM « MODO ratiocinium (*Ibid.*, c. 2, § 2). »

(3) « At ne *hoc quidem modo* omnes idearum relationes percipere possumus; « nam deficit *in plurimis* perspicacitas, qua similitudo ignoti cum noto perspi« ciatur, et in aliis deficiunt plerumque veritates primæ (*Ibid.*). »

(4) « Prioris defectus (perspicaciæ) exempla habemus in *omnibus* homini-

« d'où il faut conclure que l'extension de la raison est très-res-« treinte, non-seulement par rapport aux idées, mais aussi par « rapport aux raisonnements (1). En sorte que rien n'est plus con « forme à la raison que de suspendre notre assentiment, dans la « majorité des cas; de ne pas prononcer trop tôt nos jugements « et de ne pas reprocher sottement aux autres leurs erreurs (2). » Ce qui peut bien se traduire ainsi : « La raison, *si nette* et *si ex-« cellente*, est, au fond, bien abjecte et bien mesquine. On ne peut, « sur son témoignage, être certain de rien. Opinez, mais ne croyez « pas. Respectez comme pouvant être vraies toutes les opinions « des autres, comme les autres doivent respecter les vôtres. Il « n'y a pas de vérités certaines; il n'y a que des probabilités plus « ou moins grandes. Au nom de la raison, renoncez à la raison, « ou au moins ne vous fiez pas à la raison. »

Malgré ces déclarations si explicites, le dogmatisme logique ne veut pas qu'on désespère de la certitude; et voici les moyens qu'il propose, sinon de l'atteindre, au moins d'en approcher. Il recommande avant tout l'*attention*, non l'attention *médiocre* de maître Nicole, mais l'attention exquise de LA PHILOSOPHIE DE LYON : car il assure que, sans une telle attention, il est impossible de rien comprendre, à plus forte raison de rien trouver. Puis il pose longuement les causes qui l'éloignent et les moyens de se la procurer. Les causes qui l'éloignent, nous dit-il, ne sont qu'au nombre de quatre : 1° le *plaisir* ou la *douleur* du corps; 2° les *passions;* 3° la *fantaisie;* 4° les *sens*. Les moyens de se la procurer sont au nombre de six, savoir : *bien régler* 1° notre esprit, 2° nos sensations, 3° nos plaisirs, 4° notre fantaisie, 5° nos sens, 6° notre curiosité. Grands et puissants moyens ! car ils se réduisent à celui-ci : *Si vous voulez être bien attentif, tâchez de ne pas vous distraire*.

« bus : omnes finitam habent ratiocinandi vim, ut nemo sit hominum, qui omnes « consequentias, quæ ex datis principiis sequi possunt, perspicere valeat. Alterius « defectus (deficientiæ primarum veritatum) exempla profert Lockius (*Loc. cit.*) »

(1) « Quibus ex rebus patet cognitionis nostræ extensionem non solum exi-« guam, ratione idearum, sed etiam brevissimam ratione judiciorum et ratio-« cioniorum (*Ibid.*, § 4). »

(2) « Ex quo sequitur, nihil tam rationi conforme quam in plerisque judi-« cium suspendere, nec aut temere judicare aut stulte alios accusare (*Ibid.*). »

Afin que vous ne vous découragiez pas, on vous avertit que, outre les susdites quatre causes *générales* de distraction, contre lesquelles on vous a donné de si efficaces remèdes, il y a d'autres causes *particulières* qui détournent notre attention, et dont, encore une fois, le nombre est si grand que ce serait entreprendre un immense travail que de vouloir seulement les indiquer. Cependant rien n'est plus facile au philosophe que d'éviter toutes ces causes infinies de distractions; il lui suffit *de les éviter*.

Ces préliminaires indispensables établis, sur *l'excellence de la raison*, notre Code aborde plus directement les conditions requises pour la sûreté du raisonnement, et les réduit à deux : 1° la SAGACITÉ, ou bien la force de trouver les principes; et 2° l'INDUCTION, ou la force d'appliquer ces principes aux cas particuliers, et de bien en conclure quelque chose; et finit par cette sentence, d'une profondeur qui étonne : « Sans ces deux conditions, aucun raisonnement n'est possible. » Mais la raison étant l'habitude des principes, *habitus principiorum*, dire que *sans les principes aucun raisonnement n'est possible*, c'est dire que, sans la raison, il est impossible de raisonner. Grande et sublime découverte, dont le monde ne s'était jamais douté, et dont l'honneur était réservé au dogmatisme du dix-huitième siècle!

Si vous voulez savoir comment on doit exercer la *sagacité*, et chercher les principes pour les trouver, on vous répond sur le coup : « Les principes qui ne se présentent pas tout d'abord à l'esprit doivent être cherchés par le raisonnement. » En sorte que, puisqu'il n'y a pas de raisonnement sans principes, le raisonnement est nécessaire pour trouver les principes, et les principes sont nécessaires pour former le raisonnement.

On ne peut le répéter assez, on ne suit ici l'ART LOGICO-CRITIQUE de Genovesi que pour avoir un point fixe dans cette discussion, et un témoin compétent et fidèle des misères de la logique, dans le plus complet et le plus exact maître de la logique. Du reste, tous les reproches que nous adressons ici à cet auteur lui sont communs avec tous les logiciens de la même école. En effet, les travaux de tous ces logiciens, sans exception, renferment les mêmes contradictions palpables, les mêmes banalités

d'enfants, les mêmes théories mesquines, les mêmes règles qui ne peuvent rien régler, les mêmes remèdes qui ne remédient à rien, énoncés avec le même sérieux, imposés avec la même morgue, soutenus avec la même opiniâtreté: ce qui prouve un vice radical et commun dans la raison de ces prétendus maîtres de la raison. Revenons aux conditions du raisonnement de leur création.

«L'accomplissement scrupuleux de la première de ces con-« ditions, vous disent-ils, de parvenir, à force de raisonner sans « principes, à trouver les principes de raisonner, ne dispense « pas d'avoir recours à la seconde condition de tout bon rai-« sonnement, l'INDUCTION, ou la force, 1° d'arranger les princi-« pes de manière qu'on puisse saisir tout d'un coup leur liaison; « 2° de tenir l'œil toujours *fixe* et immobile sur cette liai-« son, et la *regarder clairement;* 3° de déduire, des principes « disposés en un si bel ordre et contemplés avec tant de clarté, « des conséquences, non point *fantastiques* ou *capricieuses*, « mais légitimes et nécessaires. »

Mais, puisque bien raisonner n'est que *déduire de principes bien arrangés et clairement connus des conséquences légitimes et nécessaires*, cette seconde condition de bien raisonner n'est, au fond, que *bien raisonner*. En sorte que les deux conditions qu'on exige de vous, pour vous assurer d'avoir fait de bons raisonnements, se réduisent à cette prescription : « Pour bien « raisonner il faut de toute nécessité bien raisonner.

Le malheur, — on ne vous le cache pas, — est que, malgré l'*excellence de la raison*, ces deux merveilleuses conditions de bien raisonner, la *sagacité* et l'*induction*, sont trop rares dans leurs principes et sujettes à mille illusions et erreurs dans leur application, même chez ces esprits privilégiés qui les possèdent au plus haut degré (1). Mais laissons de côté ces aveux, qui ne peuvent inspirer une grande confiance dans le raisonnement en général; et voyons si les règles particulières de la démonstra-

(1) « Parva capacitas et imbecillitas, quamquam non in omnibus æquales, « non *tamen sunt generatim magnæ*. Quidam vix trium idearum concatena-« tionem percipere queunt; alii plurima minime assequuntur. Perspicacissimi « ipsi in res inextricabiles quandoque incidunt (*Loc. cit.*, c. 2, § 4). »

tion qu'on vous propose sont plus solides et plus encourageantes.

C'est spécialement sur ce point que la logique des dogmatistes épuise son génie inventeur, répand sa lumière et fait valoir son autorité. Distinguant la démonstration *à priori*, de la démonstration *à posteriori*, la *directe* de l'*indirecte*, l'*absolue* de l'*analogique*, elle amasse canons, règles, précautions, exceptions et réserves sans nombre et sans fin. Elle vous octroie, par exemple, une douzaine de lois très-sages, pour bien fixer votre démonstration et combattre celle des autres. Et puisque le syllogisme demande une attention toute particulière, la voici encore vous donnant sept lois particulières pour le syllogisme.

Elle ne borne pas là sa sollicitude : elle vous prémunit, par de sages avis, contre les tromperies *des termes* et les sophismes *des choses*. Par rapport aux termes, elle vous prévient qu'ils trompent bien souvent, par l'*accent*, par la *figure*, par la *diction*, par l'*homonymie*, par l'*amphibologie*, par la *composition* et par la *division*. Par rapport aux *choses*, on vous exhorte à vous tenir sur vos gardes contre : 1° le *quatrième terme ;* 2° la *déduction du sens composé au sens divisé*, et *du sens divisé au sens composé ;* 3° le *passage d'un état à un autre,* comme de l'hypothétique à l'absolu et de l'absolu à l'hypothétique ; 4° l'*extension des termes,* ou bien la déduction du particulier à l'universel, des accidents de la chose à sa nature, de l'individu à l'espèce, de la partie au tout ; 5° la *cause apparente*, ou bien l'illusion de la cause *non-cause ;* 6° l'*ignorance de l'elenchus,* ou mutation de la thèse ; 7° les *interrogations multiples ;* 8° le *cercle vicieux,* ou la pétition de principe.

D'où il est manifeste que rien qu'une seule des différentes significations des termes, qu'on n'ait pas actuellement en vue ; rien qu'un seul des différents sens des propositions, auquel on ne fasse pas attention ; rien qu'une seule des idées qui ne soit pas bien choisie, suffisent, comme l'a remarqué saint Thomas, à nous induire en erreur, dans l'évidence démonstrative. En attendant, voilà ce qu'on doit, de toute nécessité, se *fixer dans la mémoire* et *pratiquer scrupuleusement,* pour tirer profit de la logique. Or il est physiquement impossible d'apprendre, de rappeler, d'observer ces lois, si multiples, si difficiles, si va-

riées. L'étude donc du code des dogmatistes logiciens, loin d'inspirer la moindre confiance d'éviter l'erreur, n'est propre qu'à faire désespérer complétement de toute vérité. En sorte que cette multitude de canons, de préceptes, que cependant on enseigne sérieusement dans les *cours de logique*, et que Platon, Cicéron, Bacon, Descartes, Malebranche, Pascal, Nicole et mille autres fabricants de méthodes *pour trouver la vérité*, ont, à juste raison, tournés en ridicule, n'est que la démonstration la plus éclatante de l'impuissance de la logique pour guérir les esprits de l'erreur; comme la multitude des lois civiles est, d'après Tacite, la démonstration la plus éclatante de l'impuissance du pouvoir souverain pour guérir le peuple de ses vices; et celle-là n'est que le criterium d'une incertitude complète dans le monde intellectuel, comme celle-ci est le criterium d'une corruption profonde dans l'État : *In republica corruptissima plurimæ leges.*

Cette conclusion est, du reste, reconnue et avouée par les maîtres du dogmatisme logique eux-mêmes. Lorsqu'on leur demande si, les causes d'erreurs, en fait de démonstration, étant si faciles, si multiples, si variées, il n'y aurait pas, par hasard, un moyen général de les prévenir afin de les écarter, ils vous répondent franchement : Non. « Parce que, vous disent-ils, « l'exacte et complète observation des lois, des règles, des ca« nons, prescrits par la logique, et à laquelle est attachée la jus« tesse de la démonstration, dépend de la *perspicacité*, qui est « *bien mesquine* parmi les hommes, et de la *mémoire*, qui est très« infidèle. Rien n'est donc plus borné ni plus incertain que la « science des théorèmes, ou l'évidence démonstrative. En voulez« vous un exemple, qui en vaut mille? Combien de fois les ma« thématiciens même les plus habiles nous donnent-ils de purs « paradoxes pour des démonstrations, dans une foule de ques« tions, et particulièrement dans celle de la *Quadrature du* « *cercle* (1)! »

---

(1) « Scientia theorematum pendet a memoriæ vivacitate, qualitate, con« stantia, atque a rationis perspicacitate et attentione. Jam quum memoria in « hominibus satis magna et clara non sit, perspicacia et attentio vel minimis « causis suo loco dimoveatur, efficitur scientiam hanc minus esse præstantem,

Plus haut, le même rédacteur du code dogmatiste en avait résumé tout l'esprit dans ces mots d'une admirable candeur : « Rien ne me fait plus *douter de la raison humaine* que « l'exemple des philosophes qui, à l'aide d'arguments très-forts « *en apparence*, ont réussi à persuader à la majorité des hom- « mes les plus grandes absurdités. Je me vois donc forcé, par « une très-forte raison, à douter de la raison humaine (1). » Ce qui veut dire que, puisqu'on peut, à l'aide du raisonnement, établir le *pour* et le *contre*, le *vrai* et le *faux* dans toute chose, il est plus propre à inspirer une complète défiance qu'à enfanter une certitude véritable.

§ 18. *Deux règles générales du dogmatisme pour bien démontrer, convaincues de contradiction et d'absurdité, et reconnues, par le dogmatisme lui-même, ineptes et inefficaces, par la démonstration.*

Tous les dogmatistes logiciens, comme on peut s'en convaincre par les Logiques qu'on enseigne partout, tiennent à peu près le même langage. Écoutons-en encore un pour tous, le jésuite Monteiro, le plus raisonnable parmi eux, autant qu'un dogmatiste peut l'être. Tout en convenant, lui aussi, que les difficultés, pour la raison humaine, d'arriver à une démonstration bien faite, sont immenses, il avait cependant, à l'exemple de tous les logiciens, rassuré son monde, et affirmé avec une égale confiance « qu'il existe deux règles générales ou criteriums (la *Philosophie de Lyon* les avait réduites à une seule, *Logic.*, Diss., § 2), suivant lesquelles on peut être certain de la justesse de *tout* raisonnement. La première de ces règles, tout extérieure, est la *réduction au syllogisme;* la seconde, tout intérieure, est la

« minusque securam. Quod confirmatur ex eo quod doctissimi quandoque ma- « thematici, pro demonstrationibus paralogismos nobis obtrudunt, idque, cum « in multis aliis rebus, tum in quæstione de *Quadratura circuli* (*Ars logico-* « *critica*, lib. III, c. 2, § 3). »

(1) « Nihil magis me cogit diffidere rationi humanæ, quam philosophorum « exemplum, qui magnis *specie* argumentis, magnæ hominum parti per longum « tempus res plane incredibiles persuadere potuerunt, iidem qui nunc contra- « ria eadem confidentia docent. Itaque ego, huic rationi, magna cum ratione, « diffidere adducor (*Ibid.*, lib. I, c. 2, § 4). »

perception de la connexion même, existant entre les prémisses et la conclusion (1). »

Mais ne vous y trompez pas. D'abord rien n'est plus inepte ni plus ridicule que cette *double règle ;* c'est tout bonnement *la perception claire et distincte* de Descartes, *l'attention médiocre* de Nicole, et *l'évidence* de la *Philosophie de Lyon ;* c'est-à-dire une règle supposant déjà ce qu'elle devrait régler, et, par un cercle vicieux, retombant en elle-même. Car elle se réduit à ceci : « La règle pour s'assurer de l'exactitude de *tout* raisonnement, c'est de faire attention si le raisonnement est bien exact. » Ce sont de pareilles phrases vides de sens que, comme Nicole l'a avoué, on entasse, *par consuétude,* dans les cours de Logique, et par lesquelles les guides et les panégyristes de la raison ne font que tromper la raison et se moquer de toute raison. Voyez le même auteur se démentir lui-même, et déclarant que ses règles ou criteriums, si prêts, si faciles et si sûrs, ne sont ni sûrs, ni prêts, ni faciles; car, par rapport à la *réduction au syllogisme,* que quelques lignes plus haut il avait donnée, *indubitablement,* pour la juste règle de bien juger tout raisonnement, il déclare, immédiatement après, avec une simplicité sans égale, « qu'elle n'est ni aisée, ni praticable, ni nécessaire. » Et, afin que l'on sache qu'il n'affirme pas cela sans raison, il en appelle « au sens intime et à l'usage du genre humain, qui nous apprennent que, à l'exception près de quelques novices ou philosophes de collége, loin de la pratiquer, *personne* ne pense même à faire la *réduction au syllogisme,* pour s'assurer de la justesse du syllogisme. »

Il remarque, en second lieu, « que, à l'exemple d'un homme, parcourant un long et ennuyeux chemin, l'esprit se fatigue, se lasse de suivre une longue série de propositions, en les prouvant l'une après l'autre et l'une par l'autre; que la distraction qui

---

(1) « Duplex esse potest *regula generalis*, aut criterium quo *omnium* exa-« ctio perpendatur, atque dignoscatur : alia quidem externa, nempe *reductio* « *ad syllogismos ;* alia, vero ipsarum ratiocinationum intima, nempe *ipsiusmet* « *connexionis*, inter præmissas et conclusiones intercedentis, *perceptio* (*Logic.* « p. III, lec. 2, § 3). »

s'ensuit enlève à l'argument toute force, et la démonstration finit par ne démontrer plus rien. »

Troisièmement, il observe que « même les savants, lorsqu'ils disputent familièrement entre eux, se font un devoir d'éviter les syllogismes, dont ils connaissent bien d'ailleurs toutes les règles, et *que non-seulement ils dédaignent, mais qu'ils méprisent cette argumentation chicaneuse, et la tournent en ridicule.* »

Enfin, à l'aide d'une foule d'exemples, il prouve que la *réduction au syllogisme,* même lorsqu'il s'agit des propositions les plus simples et les plus évidentes, exige toujours un pénible travail sans fin, dont le résultat le plus certain c'est de n'aboutir à aucun résultat.

Voilà la confiance que ce *maître de l'art de raisonner* a dans les formes du raisonnement; ce qui ne l'empêche pas, pour s'*accommoder à la consuétude,* de traiter longuement ce même sujet; d'y consacrer la troisième partie tout entière de sa LOGIQUE, c'est-à-dire soixante-quatre pages d'un énorme in-8° d'un très-petit caractère, et d'octroyer cent trente et un canons, lois, observations, corollaires, tous nécessaires, faciles, praticables, dans une matière qu'il ne reconnaît *ni praticable, ni facile, ni nécessaire.*

Quant à la seconde de ses *règles générales,* de distinguer les bons raisonnements des mauvais, ou *la perception du rapport entre les prémisses et les conclusions,* qu'on se souvienne, comme on l'a vu et comme le remarque le P. Monteiro lui-même, que tout raisonnement dans lequel la conséquence est en *rapport naturel et nécessaire* avec l'antécédent, ne peut jamais être faux (1), et que la possibilité de se tromper, en fait d'évidence démonstrative, ne résulte que de ce que bien souvent on admet, comme existant *objectivement* dans l'argument, ce rapport, qui n'existe que *subjectivement* dans notre esprit. Nul criterium, en matière de démonstration, n'est donc nécessaire *pour connaître l'existence du rapport.* Dans tout raisonnement qu'on admet comme vrai, ce rapport s'aperçoit toujours; car personne

---

(1) « Connexio inter antecedens et consequens intercedens legitimam efficit « ratiocinationem (*Loc. cit.*). »

n'admet comme vrai un raisonnement dans lequel il ne perçoit pas une connexion entre les prémisses et la conclusion. Le criterium n'est donc nécessaire que pour connaître *si cette connexion*, dont on connaît l'existence entre les parties du raisonnement, *existe vraiment*, *de la manière dont nous la percevons*, et si elle a un fondement réel dans la nature des propositions qu'on compare ensemble, et non un fondement imaginaire dans l'ignorance d'un principe, dans l'ambiguïté d'un terme, dans la fausse appréhension d'une idée, dans l'extension exagérée du sens d'un mot. Bref, ce criterium est nécessaire, non pour connaître le rapport, mais pour distinguer si la perception de ce rapport qu'on connaît est vraie ou fausse, solide ou apparente. Dire donc que *la règle, pour se convaincre de la justesse de tout raisonnement*, *est la perception du rapport entre l'antécédent et la conséquence,* c'est dire que le criterium de la perception et de l'évidence est la perception ou l'évidence elle-même.

Le P. Monteiro s'est bien aperçu de cette conséquence résultant de sa *règle,* car il ajoute : « On objectera que les raisonne-« ments vicieux que font les hommes sont infinis par le nombre; « que cependant chacun croit bien raisonner et ne céder qu'à « la perception du rapport obtenue à l'aide de la lumière natu-« relle; et que, cette seconde règle de la perception du rapport « n'étant pas suffisante dans la matière dont il s'agit, on doit « toujours revenir à la première règle de la réduction aux syllo-« gismes. »

Comment croyez-vous que cet auteur répond à cette objection que, philosophe de bonne foi, il s'est faite à lui-même? Il y répond, en n'y répondant pas, ou plutôt en convenant, en tout, avec ses adversaires. Car, quant à la *réduction aux syllogismes,* l'ayant condamnée et ne voulant pas en entendre parler, il fait l'énumération de toutes les sources d'erreurs des raisonnements, et finit par prouver victorieusement, encore une fois, qu'*à l'aide des syllogismes on ne remédie à rien* (1).

Quant à la *perception du rapport,* qu'il avait, un instant aupa-

(1) « Hisce *omnibus* errorum fontibus, remedium *non* afferunt syllogismi « (*Loc. cit.*). »

ravant, établie comme criterium naturel et sûr de tout raisonnement (1), en présence de l'objection qu'il s'est faite, et qui est tirée de l'expérience, n'ayant rien à opposer à l'expérience, non-seulement il abandonne toute idée de la soutenir, mais il se joint à ses adversaires pour la combattre; fait chœur avec eux, et répète, comme eux, que « la perception n'est pas un criterium « suffisant, mais qu'il faut en outre être certain de la vérité des « prémisses; autrement il arrivera souvent que, par un raison- « nement juste, on finira par établir une proposition fausse (2). » Il se donne donc pour vaincu, et, désespérant complétement de la cause du raisonnement *privé*, il abandonne armes et bagages, et va cacher la honte de sa défaite dans les buissons épineux des syllogismes complexes.

§ 19. *Deux raisons par lesquelles tous les Criteriums assignés par le Dogmatisme sont, en général, et seront toujours inutiles et inefficaces. — On développe la première de ces raisons, qui est l'*IMPOSSIBILITÉ *dans laquelle le Dogmatisme place l'homme,* DE S'APERCEVOIR DE SES ERREURS ET DE VOULOIR Y REMÉDIER PAR L'USAGE DES MÊMES CRITERIUMS.

Insuffisants, ineptes, contradictoires, absurdes et impossibles en pratique, les criteriums additionnels du dogmatisme sont, dans le fait, parfaitement inutiles et vains. Cela pour deux raisons.

La première est que, dans l'état d'isolement où le dogmatisme place chaque homme par rapport au reste des hommes, l'homme trompé par de fausses évidences ne s'en doute même pas; par conséquent, il ne pense même pas à recourir à ces criteriums pour se convaincre de ses erreurs, et pour les remplacer par de vraies évidences. Les criteriums ne sont donc pas consultés; ils restent oubliés dans les livres de logique, comme des remèdes hors d'usage, ou des articles hors de mode, mis au rebut.

C'est que la question de la certitude n'est pas sur le moyen d'atteindre une évidence *qu'on n'a pas,* mais sur le moyen de dis-

---

(1) « Dico, secundo : Clara connexionis perceptio naturale est omnium ratio- « cinationum nostrarum criterium (*Loc. cit.*). »

(2) « Ad ratiocinationis tamen veritatem, prædicta *connexio non sufficit,* « sed præmissarum veritas ulterius requiritur; alioquin optime multoties ra- « tiocinaberis, falso tamen principio rem omnem construes (*Ibid.*). »

tinguer l'évidence solide de l'évidence apparente, l'évidence véritable de l'évidence fausse, *qu'on a,* ou *que l'on croit avoir.* Or, lorsqu'une proposition se présente à l'esprit environnée de l'éclat de l'évidence, même *fausse*, la convenance ou la connexion entre le prédicat et le sujet de cette proposition se voit, ou l'on croit la voir, avec une telle *distinction,* avec une telle *clarté*, qu'il est impossible de lui refuser le consentement *sans éprouver une peine intérieure* et *sans s'exposer aux reproches de la raison.* Dans cet état, non-seulement on ne doute pas le moins du monde de la vérité de son évidence, mais on croirait, si on en doutait, *faire un usage détestable de sa liberté.* Les fous, les hallucinés, les victimes des préjugés populaires et de l'enseignement des fausses religions, en un mot, tous ceux qui sont affectés par les plus fausses évidences, sont, comme nous l'avons remarqué plus haut, aussi certains de la vérité de leurs croyances, que ceux qui sont frappés par des évidences solides et sincères; ils y adhèrent avec la même promptitude, s'y reposent avec la même tranquillité. S'ils pouvaient, *sans éprouver la moindre peine intérieure,* douter ou même avoir le plus léger soupçon de la vérité de leur évidence, par cela même il serait évident qu'ils ne verraient pas la connexion entre le prédicat et le sujet de la proposition, d'une manière *claire* et *distincte,* et qu'ils n'auraient d'évidence, ni vraie ni fausse.

Si donc, même en possédant une évidence fausse, tout homme, et, à plus forte raison, tout philosophe, la croit vraie; il ne s'en défie pas, il ne la soupçonne pas; il en est complétement satisfait et s'endort dans son sein avec une paix, une sécurité parfaites; il ne pense jamais à suspendre, pour un seul instant, son consentement, afin d'examiner si sa perception *claire* et *distincte* est, oui ou non, le résultat d'une attention *médiocre* ou *exquise,* d'un sentiment *irrésistible de l'âme,* de la *juste application des moyens de la connaissance;* si elle est *ferme, constante* et *conforme à d'autres vérités très-certaines.* Et s'il s'agit d'évidences démonstratives, un tel homme, ou un tel philosophe, pensera encore moins à suspendre son jugement, concernant une proposition qui lui paraît clairement connexe avec un axiome, et par conséquent démonstrativement évidente; il se souciera encore moins de la comparer, avant de l'adopter définitivement, avec les cinq cents rè-

gles de la démonstration de Wolff, avec les trois cents canons des logiciens, afin de s'assurer qu'il n'est pas le jouet d'un sophisme.

Dira-t-on : « que si l'homme, percevant ou croyant percevoir une chose comme évidemment vraie, ne s'induit jamais, *par lui-même,* à en suspecter la vérité et à en entreprendre un examen sérieux, il peut bien y être induit par *le témoignage* du reste des hommes, qui croient ou qui démontrent tout le contraire de ce qu'il croit ou de ce qu'il démontre, et qui lui dit qu'il se trompe ? » Certainement, la vue des croyances et des démonstrations de la multitude des hommes et des philosophes, est capable, comme l'a remarqué saint Thomas, d'ébranler toute certitude individuelle, la plus ancienne et la plus solidement établie, *absque certitudine cum videant a diversis diversa doceri.*

Mais d'abord, il est bien rare que, averti de son erreur par ce témoignage extérieur, et même par les autorités les plus graves, l'homme dominé par une fausse évidence se décide à la suspecter, à la soumettre à l'épreuve d'un examen approfondi; et vouloir persuader à un tel homme qu'il se fait illusion, qu'il se trompe ou a été trompé, ce n'est, d'après l'expression trop juste de Genovesi, que *chanter aux sourds.* Ordinairement, non-seulement les aliénés, les fanatiques, les esclaves des préjugés de religion et de pays, mais les philosophes eux-mêmes, qui se vantent de n'adopter comme vrai que ce que la froide raison et la conscience éclairée leur présentent comme vrai, regardent, au contraire, comme étant dans l'erreur quiconque veut les convaincre d'erreur, et rien n'est plus juste. La question demeurant entre deux sectes, deux écoles, deux individus, qui, d'après le principe fondamental du dogmatisme, ne reconnaissent et ne doivent reconnaître aucune autorité extérieure à laquelle on soit obligé de se soumettre, et qui, d'après la grande prescription du code dogmatiste, ont *un droit égal, qui leur est donné par la nature, de croire à leur propre raison plutôt qu'à celle d'autrui;* ils ont aussi *un droit égal, qui leur est donné par la nature,* de s'appeler réciproquement fous, de s'accuser réciproquement d'erreur, de préjugé, d'illusion, et, enfin, de garder chacun, comme sincère et réelle, sa propre évidence, et de se croire en possession légitime de la certitude.

En second lieu, y pensez-vous, messieurs les dogmatistes, de parler de la nécessité du *témoignage extérieur,* pour que l'homme aux fausses évidences s'aperçoive de leur fausseté et se détermine à les redresser? C'est renier le dogmatisme, qui n'est que la doctrine de la certitude, faisant abstraction absolue de l'existence d'autres hommes, et se retranchant sur des moyens purement et exclusivement individuels. C'est reconnaître la nécessité du sens commun, pour juger le cas où il faut recourir aux criteriums additionnels, et le proclamer, tout bonnement, le dernier juge de toute certitude.

Si donc l'homme du dogmatisme ne pense pas *par lui-même,* et ne doit pas même penser *par insinuation des autres*, à faire usage de ces criteriums, ils sont complétement vains et inutiles.

§ 20. *Deuxième raison pour laquelle les Criteriums du Dogmatisme sont et seront toujours vains et ineptes, savoir :* PARCE QUE L'HOMME DU DOGMATISME PEUT TOUJOURS SE TROMPER SUR L'USAGE QU'IL AURAIT FAIT DE CES CRITERIUMS, AUTANT QUE SUR LA VÉRITÉ DE SES PROPRES ÉVIDENCES. — *Par ses Criteriums, le Dogmatisme ne fait que compliquer davantage la question de la Certitude, mais il ne la résout pas.*

Notre dogmatiste les aurait *scrupuleusement* observés, qu'il ne serait pas plus certain de la vérité de ses évidences, que s'il n'en avait pas observé un seul. Voilà la seconde raison de leur parfaite inutilité.

C'est un fait que, bien des fois, non-seulement on prend immédiatement pour vraie et solide une évidence fausse et apparente; mais encore qu'on croit s'en être exactement tenu, avant de l'admettre, à tous les criteriums additionnels de la vraie certitude, tandis qu'on ne les a ni bien consultés, ni fidèlement suivis. Ce malheur n'arrive pas seulement au vulgaire et aux ignorants, qui, étrangers à la logique, ne peuvent pratiquer que d'une manière très-incomplète et très-imparfaite des règles dont ils n'ont qu'une idée très-confuse, fournie par la logique naturelle, ou dont ils n'ont pas la moindre idée ; il arrive bien plus souvent aux doctes et aux philosophes eux-mêmes, parce que, comme le leur reproche la *logique* cartésienne *de Douai,* ils sont plus confiants dans leurs propres lumières, plus attachés à leurs propres opinions, plus prompts à prononcer leurs jugements sur

toute chose, et plus opiniâtres à les soutenir comme des vérités mathématiques (1). Ce sont, en effet, les hommes les plus distingués par l'élévation de leur esprit et la richesse de leur savoir, ce sont les maîtres de la science humaine qui, dans le jugement du vrai, restent au-dessous du sens commun le plus vulgaire; ce sont les oracles de la raison qui raisonnent plus pitoyablement et enseignent les choses les plus déraisonnables et les plus absurdes. Car, comme l'a fait remarquer Cicéron, ce n'est pas des boutiques des ouvriers, mais des écoles des philosophes, que sont sorties les plus grandes extravagances et les plus funestes erreurs: *Nihil est tam absurdum, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

Or un dogmatiste n'osera pas dire que les Platon, par exemple, les Aristote, les Zénon, les Cicéron, les Bacon, les Descartes, les Malebranche, n'ont pas eux-mêmes consulté les règles de la logique qu'ils ont octroyées dans leurs écrits, et dont ils ont si chaleureusement recommandé aux autres l'observation. Si donc, malgré leur zèle à observer ces règles, ils se sont si souvent et si grossièrement trompés, de deux choses l'une: ou ces règles logiques leur ont fait défaut, précisément à cause de leur trop grand nombre ou de leur difficulté; ou ils ont fait défaut aux règles logiques, en croyant les avoir *scrupuleusement pratiquées,* tandis qu'ils les ont mal observées ou ne les ont pas observées du tout.

Mais, encore une fois, si de tels hommes se sont fait illusion dans l'usage de ces préceptes, à plus forte raison doit-on admettre que le vulgaire des hommes, fussent-ils dogmatistes, peuvent se tromper sur le même point, et croire qu'ils ont fait un usage légitime de leur raison, et se sont parfaitement conformés aux règles du vrai.

Une idée qui se met de travers dans l'intellect; un principe faux qu'on prend pour vrai; un jugement qui, l'habitude l'ayant

---

(1) « Homines præsertim docti, ubi semel aliquod tulerint judicium, illud « vulgo habent pro veritate rata et inconcussa, sive interim mature, sive præ- « cipitanter judicaverint; neque suum placitum novo postea subjiciunt exa- « mini : sed omnes intendunt ingenii nervos ut hoc suum placitum ab omni « adversariorum impetu protegant (*Logica Douacensis*). »

fait passer en nature, se présente à l'esprit comme un axiome ou *dictamen* infaillible de la raison droite; un rapport qu'on méconnaît; l'amphibologique signification d'un mot à laquelle on ne fait pas attention; un jeu de l'imagination qu'on prend pour une conception de l'intellect; l'intérêt du cœur, qui, bien souvent détermine notre consentement avec plus de force que l'évidence de l'esprit; une seule de tant de centaines de lois cache à la raison, dans le moment où la raison en a le plus besoin, l'infidélité de la *mémoire* ou le défaut de *perspicacité;* une seule enfin de ces causes, jointe à la confiance en soi-même que l'habitude de raisonner inspire insensiblement aux esprits les plus modestes, suffit pour faire croire, même aux hommes les plus exercés à l'usage de la démonstration, et les plus consciencieux dans la *recherche* du vrai, que, dans le jugement de l'évidence, ils ont observé religieusement toutes les règles du raisonnement; qu'ils ont bien raisonné, tandis que, par une méprise involontaire, ils ont failli à quelques-unes des multiples et difficiles conditions d'un bon raisonnement, et qu'ils ont mal raisonné.

Les dogmatistes se garderont bien de dire que, dans ces cas, l'opposition unanime et constante de ceux qui sont des juges compétents sur la matière dont il s'agit, et qui crient : « Au « paralogisme ! au sophisme ! à l'illusion ! » doit inspirer au philosophe, que l'orgueil n'aveugle pas, une certaine défiance de la sincérité de son évidence, et le déterminer à soumettre à un examen plus sévère son opinion. Ce serait, encore une fois, affirmer « qu'en cas de conflit, l'évidence *commune* doit l'emporter sur l'évidence *privée;* que chacun doit admettre comme certainement évident tout ce qui, après un examen sérieux, lui paraît tel ; mais, 1° avec la condition tacite ou expresse que la même chose soit également évidente pour les autres; et 2° avec la disposition intérieure de renoncer à son évidence, et de se dire trompé dans ses intuitions privées et dans ses raisonnements individuels, lorsqu'ils sont en contradiction manifeste avec les intuitions et les raisonnements communs. Et ce serait abjurer le dogmatisme et accepter la théorie du sens commun.

Mais, si l'on insiste sur le principe cartésien : « Qu'en pré« sence du témoignage de l'*évidence propre*, on ne doit tenir au« cun compte de l'évidence opposée des autres, pas plus que

« s'ils n'existaient pas : *Nescio ullos unquam homines ante me* « *exstitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveor ;* » si l'on prétend toujours qu'en fait d'évidence on doit s'en rapporter à soi-même, tant par rapport au jugement immédiat de l'évidence même, que par rapport au jugement d'avoir exactement rempli toutes les conditions pour l'obtenir : on donne à chacun le droit de se moquer des opinions des autres, et, s'il se trompe, de demeurer ferme dans son erreur.

Ainsi, en inventant d'autres conditions, d'autres criteriums, pour soutenir l'édifice chancelant du criterium de la *perception claire* et *distincte,* au lieu de résoudre la difficulté, le Dogmatisme, d'abord, n'a fait que l'entourer de difficultés nouvelles, et ajouter la contradiction à l'erreur. Car, en prescrivant des lois et des signes distinctifs de la vraie évidence, il reconnaît, par ce seul fait, que la raison peut bien se tromper, en prenant pour vraie une fausse évidence ; mais, en promettant aux chercheurs de la vérité qu'ils la trouveront *certainement,* au bout du chemin qu'ils ont hérissé de tant de lois et de préceptes logiques, ils accordent à la raison de chacun l'infaillibilité touchant le jugement des *signes* de l'évidence, tandis qu'ils lui contestent l'infaillibilité touchant le jugement de l'évidence même. Or ceci est une contradiction flagrante. En effet, il est évident que cette même raison privée, qui peut se tromper, en prenant pour vraiment évident ce qui ne l'est pas, peut bien, par les mêmes causes, se tromper aussi, en croyant avoir observé exactement toutes les lois multiples de la vraie évidence, qu'elle n'a pas observées.

En second lieu, par ce luxe de criteriums additionnels de sa création, le Dogmatisme ne résout pas le problème, il ne fait que le déplacer. La même nécessité qu'il admet, de certains signes ou criteriums pour s'assurer de la vraie évidence, subsiste toujours, pour s'assurer d'avoir exactement consulté et suivi ces criteriums de l'évidence. Car, dans les deux cas, dans les deux jugements, l'intellect peut également se tromper et se faire illusion.

Vous avez donc beau multiplier à l'infini les criteriums du criterium, et en former une longue chaîne, de manière que l'un soit signe certain de l'autre : dès l'instant où vous laissez à la *même* raison le jugement de toute cette série de criteriums,

et que cette raison, que vous reconnaissez faillible dans le jugement du premier, l'est aussi toujours dans le jugement du dernier de vos criteriums, vous ne faites que prolonger le procès, le traduire, par des appellations sans fin, d'un tribunal à un autre, sans qu'il soit jamais jugé en dernier ressort. Vous ne faites que placer plus loin la nécessité d'un dernier criterium absolu et infaillible. Vous ne faites qu'établir tous vos criteriums du criterium sur le même fondement, que vous reconnaissez faillible, sous un certain rapport, et qui, conséquemment, l'est nécessairement aussi sous d'autres. Toutes vos prescriptions, vos lois, vos règles logiques, si nombreuses, ne font qu'embrouiller davantage la question, la plonger, l'étouffer dans un chaos de conditions inexécutables, et incapables de produire une certitude solide et sincère. Vous ne faites que conduire vos dupes, par un sentier plus long et plus escarpé, toujours au scepticisme. C'est à quoi peuvent uniquement servir, et à quoi ont servi, jusqu'ici, vos criteriums additionnels. Voyez donc s'ils ne sont pas, au moins, complétement inutiles.

§ 21. *Une dernière preuve de l'inutilité et de la fausseté du dogmatisme avec tous ses criteriums additionnels, c'est la contradiction perpétuelle dans laquelle il tombe et sa parenté avec le protestantisme, qui est le plus grand système d'erreur.*

Voilà les criteriums de la certitude, qu'après de longues recherches, les dogmatistes les plus zélés, les plus habiles, les plus exercés, ont su jusqu'ici imaginer et offrir au *genre humain*. Ce sont des criteriums qui ont toujours besoin d'autres criteriums; ou plutôt ce sont des aveux, plus ou moins francs, plus ou moins explicites : Que l'intellect de l'homme isolé, s'appuyant *exclusivement* sur lui-même; ne suivant que ses *seules* lumières; ne comptant que sur ses seules forces; ne consultant que ses seules expériences, ne saurait discerner, d'une manière assurée et certaine, les vraies et les fausses évidences, et que la logique elle-même ne saurait lui fournir aucun criterium de la certitude qui soit praticable, solide, sincère et fidèle.

Or, c'est un fait, que cette légèreté à affirmer, à établir, à promettre de grandes et belles choses, et cette désinvolture im-

pudente à nier ce qu'on a affirmé, à détruire ce qu'on a établi, à rétracter ce qu'on a promis; que ce perpétuel cercle vicieux de principes qui se supposent mutuellement et ne produisent aucune conséquence; et que cet amas confus d'idées non idéales, de conceptions non concevables, de règles très-irrégulières, d'évidences non évidentes, de pratiques non praticables, de distinctions qui ne distinguent pas, de remèdes qui ne remédient pas; ce chaos de pitoyables contradictions, de sophismes, d'absurdités, que nous avons relevés dans les théories des dogmatistes que nous venons d'examiner, se trouvent répétés, sans rien de plus et rien de moins, dans tous les Cours de logique de la même école, qu'on fabrique et qu'on débite de nos jours.

Voilà donc le dogmatisme de tous les temps, nous apprenant lui-même qu'en plaçant, comme il le fait, *exclusivement*, dans l'évidence individuelle et privée de chacun, le fondement de la certitude, on ne peut nullement obtenir le criterium sûr de la vraie évidence ni d'*intuition* ni de *démonstration*, et qu'on a beau tourner de toutes les manières la question, on a beau multiplier à l'infini les canons et les règles, tant qu'on ne se résigne pas à reconnaître la dépendance de l'évidence des individus, de l'évidence de tous; tant qu'on se retranche exclusivement en soi-même, on ne se trouvera qu'en présence du gouffre du scepticisme, au lieu de rencontrer le criterium de la certitude.

Enfin, une dernière preuve que le Dogmatisme n'est que le plus vaste système d'erreur, dans l'ordre philosophique, se trouve dans ses rapports intimes, dans sa parenté réelle, dans sa ressemblance parfaite avec le protestantisme, le plus vaste système d'erreur dans l'ordre religieux. Ils ne sont pas suspects, les écrivains qui, de nos jours, ont reconnu et proclamé tout haut ces rapports, cette parenté et cette ressemblance. Personne n'ignore que les saint-simoniens, qui, pour être les matérialistes de la plus sale espèce, n'en sont pas moins, comme ils s'en sont glorifiés, de vrais dogmatistes et des enfants légitimes et naturels de Descartes, n'ont cessé de répéter, dans leur journal LE GLOBE, ces mots devenus célèbres : « Grâce à Descartes, nous « sommes tous protestants en philosophie; comme, grâce à Lu- « ther, nous sommes tous philosophes en religion. » Rien n'est plus vrai.

Le protestantisme n'est ni *la Confession d'Augsbourg*, ni le symbole *des XXXIX articles de l'Église anglicane*, ni *le Catéchisme de Genève*; le protestantisme, comme nous le redisent à chaque instant les protestants eux-mêmes, n'est que *le libre examen*, ou le jugement exclusivement *individuel* de la vérité *révélée*. De même, le Dogmatisme n'est ni le criterium idéaliste de l'école cartésienne, ni le criterium rationaliste de l'école leibnitzienne, ni le criterium sensualiste de l'école lockienne; le Dogmatisme, comme nous l'assurent les dogmatistes eux-mêmes n'est que la *libre pensée* avec le jugement exclusivement *individuel* de la vérité *naturelle*.

La règle fondamentale de la certitude de foi du protestantisme, est celle-ci : *C'est qu'en lisant la Bible, tout chrétien juge qu'une vérité révélée est vraiment une vérité révélée;* de même, la règle fondamentale de la certitude de raison du dogmatisme est celle-ci : *Ce que, en considérant la nature, tout homme aperçoit comme une vérité naturelle, est vraiment une vérité naturelle.*

Cependant le protestantisme enseigne qu'afin que le chrétien puisse, en lisant la Bible, distinguer ce qui est vraiment un dogme révélé de ce qui n'en est pas, il doit, ou ne *ne se laisser conduire que par l'inspiration secrète du Saint-Esprit*, ou ne céder qu'à *l'attrait du cœur qui* SENT tout simplement *les vérités révélées*, ou ne juger la proposition qu'à *l'aide de la lumière divine* qui accompagne toujours *de telles vérités*, ou n'admettre, comme vraiment révélés, *que les articles fondamentaux du christianisme*, *les passages de la Bible qui ne choquent pas la raison, et qui sont conformes à la raison.* Voilà les criteriums additionnels du protestantisme. De même, le dogmatisme exige que, afin que l'homme puisse, en considérant la nature, distinguer ce qui est vraiment un dogme naturel de ce qui ne l'est pas, il doit soumettre ses évidences aux criteriums additionnels que nous avons passés en revue.

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

PARS TERTIA DESIDERATUR.

QUATRIÈME PARTIE.

De la vraie et de la fausse philosophie.

PREMIER CHAPITRE.

DE CE QUE LA PHILOSOPHIE N'EST PAS, DU TORT QU'ON A DE DÉFINIR LA PHILOSOPHIE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE DE LA VÉRITÉ, ET, A CETTE OCCASION, DE CE QU'EST LA CONNAISSANCE ET DE CE QU'EST LA RAISON, ET DU MÉCANISME DU RAISONNEMENT.

1er. *Fausses définitions de la philosophie.—Dangers qu'elles renferment. — Différentes manières de connaître. — L'intellect et les premiers principes. — Opérations de l'intellect.*

Avant d'établir ce qu'est vraiment la philosophie, il faut dire ce qu'elle n'est pas; comme la lumière ne se fait que par l'éloignement des ténèbres, la vérité ne brille qu'après qu'on a dissipé les nuages de l'erreur.

On vient de voir que les définitions de la philosophie, données dans les modernes cours de cette science, se ressemblent, et que, par des mots différents, elles expriment toutes la même pensée, c'est-à-dire *qu'il appartient à la philosophie de conduire par le raisonnement l'esprit de l'homme à la connaissance de la vérité.*

La vérité est la nourriture de l'esprit, comme le pain est la nourriture du corps; et comme, en tant qu'être corporel, l'homme ne vit que de pain ou de ce qui en tient lieu, en tant qu'être intellectif il ne vit que de vérité. Puisque donc, d'après la doctrine de la sagesse moderne, ce n'est que la philosophie qui fournit à l'homme cet aliment spirituel, la connaissance de la vérité, l'étude de la philosophie lui est autant nécessaire que le soin de se procurer des aliments corporels, et tout homme doit être philosophe, sous peine de ne pas vivre de la vie de l'esprit.

Cette conclusion se trouve affirmée en toutes lettres, soutenue avec un sérieux qui serait ridicule s'il n'était pas funeste, dans tous les susdits cours; c'est même la première leçon qu'on y donne, afin d'inspirer à la jeunesse l'estime et l'amour de cette discipline. Et, chose aussi surprenante que regrettable, non-seulement les purs rationalistes, les philosophes antichrétiens et athées, mais des hommes de foi, des professeurs catholiques, et même des prêtres et des religieux, présentent, eux aussi, à la jeunesse chrétienne la philosophie comme source unique de toute lumière, de toute certitude, et son étude comme la condition *sine qua non* de CONNAÎTRE LA VÉRITÉ.

C'est le P. Gudin, ce savant dominicain, cet ardent zélateur de la philosophie de saint Thomas, ce fléau redoutable du cartésianisme, qui, le premier, au commencement du dernier siècle, a professé de la manière la plus explicite et la plus formelle, en tête de son cours de philosophie, cette doctrine. Il y soutient sérieusement ces trois thèses : *Que la philosophie est nécessaire à l'homme*, 1° *en tant qu'homme ;* 2° *en tant que citoyen ;* 3° *et en tant que chrétien.* Ce qui est affirmer que, sans avoir étudié la philosophie, on ne peut être ni bon chrétien, ni bon citoyen, ni même vrai homme.

Depuis lors, cette doctrine, qui est le point de départ de la philosophie de Descartes, n'a pas cessé d'être enseignée partout, même par les plus chauds adversaires des théories cartésiennes, même dans les écoles demeurées fidèles à l'orthodoxie catholique, même dans des livres approuvés par des autorités ecclésiastiques. Presque tous ces livres ne portent en tête que ces titres ou d'autres qui leur ressemblent : *De la recherche de la*

vérité, — De la connaissance de la vérité, — Recherches philosophiques, — Systèmes comparés sur l'origine des connaissances humaines, et le premier chapitre de tous les traités de logique est intitulé : *De invenienda veritate.* Ainsi nos professeurs de philosophie ne sont que des *chercheurs*, apprenant à leurs écoliers à chercher, eux aussi, sans savoir ni les uns ni les autres se rendre compte de l'espèce de vérité perdue qu'ils doivent retrouver, ni de l'espèce de vérité cachée qu'ils doivent découvrir.

Encore si ce n'était qu'une sottise, un jeu, une plaisanterie, on pourrait n'y pas faire attention. Mais rien n'est plus dangereux, ni plus propre à fausser l'esprit de la jeunesse étudiante, qu'une pareille doctrine sur le rôle de la philosophie.

Cette doctrine, comme nous l'avons démontré dans la TRADITION, est la base de la grande hérésie du jour, RATIONALISME de toutes les nuances. Car, à l'exception près que les rationalistes *absolus* prétendent que tout homme peut, par sa propre raison, conquérir TOUTE vérité, et que, selon les semi-rationalistes qu'on appelle *mitigés*, ou les semi-pélagiens de la philosophie, l'homme ne peut, par sa propre raison, atteindre qu'UN CERTAIN NOMBRE de vérités; dans toutes les écoles rationalistes et leurs succursales, tout le monde est complétement d'accord sur ce dogme : « Que la connaissance plus ou moins développée, plus ou moins étendue de la vérité, n'est et ne peut être que l'œuvre de la raison de chaque homme, et que la philosophie n'est que cette même raison, cherchant, poursuivant, saisissant la vérité, et en faisant sa conquête.

Ensuite, faire de la connaissance de la vérité le but immédiat de la philosophie, c'est insinuer tacitement aux chrétiens : Que le divin Auteur du christianisme, en promettant à ses disciples que le Saint-Esprit leur enseignerait toute vérité : *Ipse docebit vos omnem veritatem* (Joan., XVI, 13), n'a fait que plaisanter ou se moquer d'eux; car cet Esprit-Saint n'aurait *enseigné aucune vérité* à l'Église, puisque l'*homme*, le *citoyen* et même le *chrétien*, sont obligés d'aller demander à la philosophie *toute vérité*. C'est même déclarer ouvertement qu'en dehors de la philosophie, il n'y a pas de connaissance possible de la vérité; que ni la Tradition, ni le consentement universel de l'humanité, ni l'instruction sociale, ni l'enseignement de l'Église, ne fournissent rien

de certainement vrai ; et que, dans la découverte de la vérité, il ne faut pas tenir compte de la foi et de l'autorité, mais procéder uniquement à l'aide des raisonnements, des fantaisies, des rêves de l'esprit particulier.

Ainsi, la première leçon qu'on donne, en philosophie, aux enfants de l'Église, c'est que, loin d'être la COLONNE ET LE BOULEVARD DE LA VÉRITÉ (I *Tim.*, III), et la Dépositaire et la Maîtresse de toute vérité, propre à former l'homme, le citoyen, le chrétien, l'Église n'est qu'une vieille femme, débitant des légendes, bonnes seulement à amuser et à endormir les enfants. Ainsi, la première chose que l'on fait, en philosophie, c'est de présenter aux jeunes gens la religion comme une odieuse rivale de la raison, et contre laquelle la raison ne saurait se tenir assez sur ses gardes. Ainsi, la première idée qu'on souffle à la jeunesse chrétienne, c'est que l'enseignement du christianisme est un ensemble de doctrines dont il faut se défier, et n'admettre que, comme on le dit, *sous bénéfice d'inventaire*, sous la réserve des droits, de l'action et du bon plaisir de la raison, et que cet enseignement, n'offrant en lui-même rien de certain, de solide, d'important, de sérieux pour l'homme d'esprit, n'est bon que pour le peuple, pour les femmes, pour les gamins et pour les imbéciles.

Or il faut être bien niais ou bien aveugle pour ne pas voir que de pareils préjugés, jetés dans des esprits vierges, ne peuvent que les corrompre ; que c'est leur inspirer une confiance sans bornes en eux-mêmes ; que c'est les pétrir d'orgueil et de présomption, en les berçant de la folle pensée : que la vérité peut bien être la conquête d'une intelligence de quinze ans.

Ce qui est certain, c'est que, dès cet instant, ils commencent à regarder avec méfiance, si ce n'est pas avec indifférence et avec mépris, tout ce qu'ils ont appris de choses divines et humaines au foyer domestique, par la voie de la foi ; que chacun d'eux commence à se croire assez autorisé, assez fort pour refaire sa religion et même sa raison, et finit par perdre avec toute raison toute religion. C'est ainsi que, même dans les écoles les plus réputées de philosophie, on trahit, bien plus qu'on ne les instruit, les malheureux êtres qu'on leur confie, et c'est à peine si l'on en voit sortir un chrétien sur mille incrédules.

Voyez donc s'il n'est pas de la dernière importance de prendre garde à ces tristes notions préliminaires qu'on donne de la philosophie, et de les peser à leur juste valeur. Heureusement rien n'est plus manifestement absurde que cette doctrine, *que la philosophie est la connaissance de la vérité par la raison.* Prouvons donc que la philosophie n'est rien moins que cela : en commençant par établir ce qu'est vraiment la Connaissance et ce qu'est la Raison ; car la signification et la valeur que la science moderne donne à ces deux mots ne brillent, comme on vient de le voir, que par l'absence de toute clarté, de toute précision et de toute vérité ; et, de là, l'abus scandaleux et funeste qu'elle en fait.

Le seul point peut-être sur lequel les philosophes semblent complétement d'accord, dans les différentes manières de définir la philosophie, est que la philosophie n'est que l'expression des rapports de l'esprit humain avec la vérité.

Or notre intellect, dit saint Thomas, se trouve avec le Vrai dans les mêmes rapports que notre volonté se trouve avec le Bien : *Intellectus se habet ad verum, sicut voluntas ad Bonum* (*De Veritat.*). Et bien que les rapports de la volonté avec le Bien soient indiqués par le mot *amour*, et les rapports de l'intellect avec le Vrai soient renfermés dans le mot *connaissance*, toujours est-il que, de même que, par l'amour, la chose aimée se répète dans celui qui l'aime, de même, par la connaissance, la chose connue se reproduit dans celui qui la connaît : *Omne cognitum est in cognoscente, sicut omne amatum est in amante.*

Il résulte de là que, comme il y a différentes manières d'*aimer* une chose, il y a aussi différentes manières de la *connaître ;* et qu'il y a plusieurs espèces de connaissances, comme il y a plusieurs espèces d'amour.

L'amour parfait du Bien, c'est la VERTU ; et la connaissance parfaite du Vrai, c'est le SAVOIR. Encore une fois donc, comme il faut commencer par bien distinguer les différentes espèces de l'amour du Bien, pour se former une juste idée de la Vertu : ainsi il faut commencer par bien distinguer les différentes espèces de la connaissance pour se former une juste idée de la science et du Savoir. La science moderne, grossière et petite dans les mêmes proportions dans lesquelles elle se croit subtile et grande,

ne fait pas attention à ces distinctions ; de là son talent funeste de tout embrouiller, et son impuissance constatée à rien comprendre, à rien préciser concernant la vertu et le savoir, la raison et la philosophie. Tâchons de remplir cette lacune avec le secours des principes de la science ancienne, aussi solides que la nature, aussi clairs que la lumière, aussi simples que la vérité.

Tout ce qui sent, aime. La brute sent, comme l'homme ; donc elle aime aussi bien que l'homme. Seulement, la brute n'aime que le bien matériel et sensible ; l'homme aime aussi le bien spirituel et moral. La brute n'aime que CE bien ; l'homme aime de plus LE bien. La brute n'aime que par instinct ; l'homme aime de plus par élection. La brute aime par nécessité, l'homme par devoir.

Il en est de même de la connaissance. Un être ne peut recevoir en lui-même un autre être que, ou selon sa nature, ou bien selon son espèce intentionnelle, son image et son idée. Les êtres inanimés, insensibles, ne reçoivent en eux-mêmes un autre être que de la première manière ; les êtres animés et sensibles le reçoivent des deux manières à la fois. Approchée du feu, une pierre ne reçoit la chaleur que selon sa nature. Mais, touchés par un corps chaud, l'homme et la brute non-seulement deviennent *matériellement* chauds, mais aussi appréhendent *intentionnellement* la chaleur, se forment l'espèce, l'image ou l'idée de la chaleur, sans aucun mélange de la matière. C'est-à-dire que non-seulement ils sont modifiés ou altérés par la chaleur, comme la pierre, mais aussi ils *sentent* la chaleur : ce que la pierre ne fait pas.

Sentir, c'est donc recevoir en soi l'objet matériel sans la matière : comme le pain et la cire à cacheter reçoivent l'empreinte sans la matière du cachet.

Mais recevoir en soi l'objet extérieur selon son espèce intentionnelle, son image ou son idée, c'est le connaître, parce que la connaissance n'est que la reproduction intentionnelle de la chose sentie, dans celui qui la sent ; et c'est de cette manière que la chose connue *est* dans celui qui la connaît : *Omne cognitum est in cognoscente.* En connaissant une pierre, dit saint Thomas, ce n'est pas la pierre, mais son espèce qui passe dans mon âme et y reste : *Non lapis est in anima, sed species ejus.*

Ainsi donc, *connaître* n'est pas toujours *sentir;* car les choses purement intellectuelles sont bien *connues*, elles aussi, sans être *senties;* mais *sentir*, c'est toujours *connaître;* tout ce qui est vraiment senti est connu, et tout ce qui sent connaît. Voilà ce qu'il en est de la *Connaissance* et de la *Sensation*. Voici maintenant le tour de la *Raison* (1).

La brute sent comme l'homme. La brute *connaît* donc aussi bien que l'homme; car elle reçoit en elle-même, aussi bien que l'homme, l'espèce intentionnelle sans la matière, ou l'image des choses senties; mais l'homme et la brute ne connaissent que de la même manière dont ils aiment. Ainsi la brute ne connaît que les choses matérielles et sensibles; l'homme connaît aussi les choses spirituelles et insensibles. La brute ne connaît que CET homme, CETTE chose, CE lieu; l'homme connaît de plus L'homme, LA chose, LE lieu. La brute *connaît* simplement; l'homme *entend* de plus (*intelligit* ou *intus legit*) ce qu'il connaît. La brute ne connaît que les individus; l'homme, dans un seul individu, connaît toute son espèce. La brute ne connaît que le particulier; l'homme voit, dans le particulier, l'universel. La brute n'a en elle que l'*image* de l'objet; l'homme en a aussi l'*idée*, ou la conception universelle; car, comme sentir, c'est percevoir le matériel sans la matière; ainsi, avoir l'idée de la chose et la comprendre, c'est percevoir le particulier en dehors de toutes particularités.

Or, c'est en appliquant ces conceptions générales, ces idées aux cas particuliers, que l'intellect humain découvre ce qui, dans une telle chose, lui était inconnu ou incertain, et qu'il *raisonne;* car raisonner n'est que *discourir*, procéder de l'inconnu au connu, de l'incertain au certain.

Un être animé, que je n'ai pas vu autrefois, que je ne connais

---

(1) Nous prévenons le lecteur que ces notions si simples et si élémentaires, et cependant si ignorées ou si altérées par les philosophes modernes, et que nous ne faisons qu'indiquer ici, se trouvent longuement développées, expliquées et établies, par toutes espèces d'arguments, dans le cours de cet ouvrage. Qu'il soit donc assez bon pour les admettre pour le moment, au moins provisoirement, en attendant d'être convaincu, plus loin, de leur vérité, de leur importance et de leur liaison avec les plus hauts dogmes de la philosophie.

pas, me passe sous les yeux. Je veux savoir ce que c'est ; je veux le connaître ; et que fais-je ? Je lui applique successivement l'une des idées que je possède, des différentes espèces des êtres animés ; et, en apercevant que telle ou telle autre de ces idées lui convient, j'en conclus que *c'est un homme*, ou bien *un cheval*, ou *un bœuf*, ou *une brebis* ; je connais alors cet être, et je sais ce qu'il est. On me parle d'une action humaine, toute nouvelle pour moi. Je ne sais donc pas ce que je dois en penser. Que fais-je encore ? Je lui applique les idées que j'ai du bien ou du mal ; et, selon que je vois qu'elle est conforme à l'une ou à l'autre de ces idées, j'en conclus que c'est un acte vertueux, ou bien un acte criminel. Je connais cette action pour ce qu'elle est.

C'est ce qu'on fait dans tout syllogisme, et c'est pourquoi il est la formule naturelle du raisonnement. On applique l'une des *prémisses*, qui est toujours une proposition générale, à l'autre prémisse, qui est toujours une expression particulière ; et, en apercevant que ce qui est affirmé par la proposition particulière est renfermé dans ce qui est affirmé par la proposition générale, on conclut que le particulier en question appartient à une telle catégorie d'êtres, possède vraiment telles ou telles autres propriétés ; on en connaît la nature et les propriétés, et on sait tout bonnement ce qu'il est.

On vient de voir que les *idées*, ou les conceptions générales des choses particulières, en tant qu'elles sont dans notre esprit, ou en tant qu'il y a équation entre elles et l'intellect, sont des vérités *universelles* ; et que les connaissances ou les conceptions particulières de la nature et des propriétés des êtres, en tant qu'elles, aussi, sont dans l'esprit, ou qu'il y a équation entre elles et l'intellect, sont des vérités *particulières*. Raisonner n'est donc que se servir d'une vérité universelle, pour s'assurer la conquête et la possession d'une vérité particulière.

Comme une telle conquête et une telle possession ne s'obtiennent que par les idées ; qu'il est impossible de raisonner sans elles, et qu'elles sont la source, le principe de tout raisonnement : on les appelle aussi *vérités-principes*, *premiers principes*, ou simplement *principes*. Conséquemment les premiers principes, ou les principes, ne sont que les vérités universelles, les idées que l'esprit se forme immédiatement par sa propre vertu,

et qui ne découlent d'aucun autre principe, d'aucune autre idée. Et comme on ne raisonne qu'avec les idées, et en partant des idées, on conçoit que la raison n'est que l'intellect humain lui-même, appliquant les premiers principes, les principes universels, les idées aux choses particulières pour savoir au juste ce qu'elles sont, et que la définition la plus simple, la plus exacte, la plus belle de la RAISON, est celle que saint Thomas a donnée, en l'appelant : l'HABITUDE DES PREMIERS PRINCIPES : *Habitus primorum principiorum.* On dirait que, par cette définition, la raison s'est définie elle-même.

Il est vrai que c'est l'intellect que le Docteur Angélique a ainsi défini. Mais pour saint Thomas, s'appuyant sur saint Augustin, dans l'homme, l'intellect, l'esprit et la raison sont une seule et même chose, et une seule et même puissance : *Ratio et intellectus et mens sunt una potentia... In homine eadem potentia est ratio et intellectus.* (I p., q. 79, art. 8.) Seulement, l'opération de l'intellect étant double : 1° la simple appréhension, et 2° la composition et la division ; ou bien, l'intellect accomplissant deux actes : 1° l'acte de percevoir, et 2° l'acte de juger : *Operatio intellectus, duplex; simplex apprehensio, et compositio et divisio* (I p., q. 85, art. 2) : *Intellectus habet duos actus : percipere et judicare* (II p., q. 45, art. 2) ; la raison ne se dit que de l'intellect, en tant qu'il *compose* ou *divise* ou en tant qu'il *juge.* Et comme il ne compose et ne divise, ou ne juge, c'est-à-dire ne raisonne, que par l'application des premiers principes, cette définition : « L'INTELLECT EST L'HABITUDE DES PREMIERS PRINCIPES, ne se rapporte qu'à l'intellect, en tant qu'il *discourt* ou *raisonne;* c'est là la vraie et exacte définition de la Raison (1). Développons encore davantage cette importante doctrine.

---

(1) M. de Bonald a défini la Raison : « L'Esprit éclairé par la Vérité. » Cette définition n'est pas erronée, parce que, en effet, il n'y a pas de raison à moins que l'esprit ne possède, au moins, les premiers principes, les vérités premières, ne soit éclairé par elles. Mais cette définition n'est pas complète, et partant, elle n'est pas exacte. Car la Raison n'est pas l'esprit à son acte premier, à l'acte de l'appréhension de la vérité et se trouvant *éclairé* par la vérité ; mais c'est l'esprit à son acte second, à l'acte de la *composition* et de la *division*, ou du *jugement* des choses appréhendées ou connues. Ce n'est donc pas seulement

Toute composition et toute division, ou tout jugement de l'esprit renferme trois termes : les termes des deux choses que l'on compose ou que l'on divise, et le terme qui exprime la composition et la division. Le terme de la chose qu'on ajoute ou qu'on éloigne d'une autre chose, ou le terme de la chose qu'on affirme ou qu'on nie, se dit *prédicat;* le terme de cette chose à laquelle on applique ou de laquelle on détache le *prédicat* se nomme *sujet*, et le terme du verbe substantif *être,* qui indique la division ou la composition, se nomme *copule.* Ainsi, dans ce jugement : *L'âme humaine est immortelle*, par lequel mon intellect compose ensemble l'*âme* et l'*immortalité*, ou applique l'immortalité à l'*âme ;* le mot *immortelle* est le *prédicat*, le mot *âme* est le *sujet,* et le mot *est* est la *copule.*

Tout jugement de l'esprit, manifesté par la parole, est une proposition. C'est pourquoi on définit la proposition : Un jugement prononcé par la bouche : *Judicium ore prolatum.* Toute proposition contient donc un *sujet*, un *prédicat,* et la *copule,* ou le verbe substantif, qui unit le *prédicat* au sujet (1).

Il y a des propositions dans lesquelles le prédicat est si intimement lié au sujet, et où, d'après l'expression de l'École, il est tellement *dans la raison du sujet : in ratione subjecti*, ou bien il y répugne si évidemment, qu'on en aperçoit immédiatement la convenance qui unit le sujet et le prédicat, ou la disconvenance qui les sépare. Cela arrive dans ce qu'on appelle : « Vérités manifestes par soi : *Veritates per se notæ,* » ou dans les premiers principes, comme, par exemple : « Qu'une chose ne peut « être et ne pas être en même temps; Que le tout est plus grand

---

l'esprit éclairé par la vérité, mais c'est l'esprit éclairé par la vérité, appliquant la vérité, et *discutant* à l'aide de la vérité.

(1) Dans les propositions dans lesquelles le terme du verbe *être* n'est pas explicitement exprimé, il s'y trouve toujours implicitement. Lorsque je dis : — « Cet homme se conduit mal, — Caïn a tué son frère, » c'est comme si je disais : « — Cet homme *est* se conduisant mal ; — Caïn a *été* tuant son frère. » Ainsi tout verbe se réduit au verbe substantif, et le verbe *être* est toujours la *copule* dans toute proposition, même dans les propositions *négatives* ou exprimant a *division;* car en disant : « L'âme ne meurt pas, — l'âme n'est pas corps, » je ne fais que dire : « L'âme *est* non-mortelle, ou immortelle; l'âme *est* non-corps, ou incorporelle. »

« que la partie; Qu'il n'y a pas d'effet sans cause, etc. » Ainsi, de telles propositions sont bien des jugements; mais ce sont des jugements d'*intuition* et non de *discours*. Dans ces propositions, l'esprit *voit* la composition ou la division, mais il ne la fait pas; il juge d'une manière *certaine* (par la raison qu'on trouvera plus loin), mais il ne raisonne pas.

Les anges connaissent de cette manière tout ce qui est à leur portée : parce qu'il est dans leur nature, dit saint Thomas, de posséder parfaitement la connaissance de la vérité intelligible; de n'avoir pas besoin de procéder à une connaissance par une autre, mais de percevoir simplement et sans discours la vérité des choses : *Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu rerum veritatem apprehendunt* (I p., q, 79, art. 8). Mais l'homme ne connaît intuitivement que les vérités *manifestes par soi*, les vérités-principes. Pour le reste, à moins qu'on ne le lui enseigne, il ne peut l'atteindre que *discursivement*, et ce n'est qu'en appliquant une vérité universelle à une vérité particulière, ou en composant, ou en divisant ces vérités, qu'il peut conclure qu'elles se conviennent ou bien qu'elles ne se conviennent pas.

L'intellect humain, dit encore saint Thomas, ne saisit pas tout d'un coup, ou dans la première appréhension, la connaissance parfaite de la chose. Mais d'abord il n'en appréhende que la *quiddité*, qui est l'objet premier et propre de l'intellect, et ce n'est qu'ensuite et par une seconde opération qu'il saisit les propriétés, les accidents, les habitudes environnant les essences des choses. Il a donc besoin de composer une chose appréhendée avec d'autres, ou de la séparer d'elles. Il ne lui suffit pas de composer ou de diviser des conceptions *simples*, ce qui est *juger*; mais il a aussi besoin de composer ou de diviser des conceptions composées ou divisées elles-mêmes, ou de procéder d'une composition à une autre, et d'une division à une autre division : ce qui est proprement *raisonner*.

Comme tout jugement se fait par le rapprochement ou la séparation des idées, le raisonnement se fait par le rapprochement ou la séparation des jugements. Comme tout jugement renferme

trois termes, tout raisonnement renferme trois jugements; comme le jugement exprimé par la parole s'appelle PROPOSITION, le raisonnement exprimé par la parole se dit SYLLOGISME. Comme donc toute proposition a trois termes : le Sujet, le Prédicat et la Copule, le syllogisme a trois propositions : 1° une proposition générale et universelle, qui se dit *majeure;* 2° une proposition particulière, qui se dit *mineure;* et 3° une proposition qui exprime la convenance on la disconvenance des deux premières propositions, et qui se dit *conséquence.* Les deux propositions premières du syllogisme s'appellent aussi *prémisses,* et la dernière *conclusion.* Ainsi, dans ce syllogisme :

1° L'esprit est naturellement immortel,

2° L'âme humaine est esprit,

3° Donc l'âme humaine est naturellement immortelle;

La première proposition, ou la *majeure,* est une proposition générale, car elle embrasse toutes les substances spirituelles. La deuxième, ou la *mineure,* est une proposition particulière, parce qu'elle n'attribue la spiritualité qu'à un être particulier, à l'âme humaine. La troisième est la conséquence, ou la conclusion, parce qu'elle découle légitimement des deux premières propositions, ou des *prémisses.*

Mais il est évident, par l'exposé de ce mécanisme (qu'on nous passe le mot) du raisonnement, que, comme tout jugement présuppose deux idées, tout raisonnement présuppose deux jugements; que, comme il n'y a pas de jugement possible sans la connaissance préalable de deux idées, il n'y a pas de raisonnement possible sans la connaissance préalable de deux jugements, et que, comme pour affirmer *intuitivement,* par exemple, que le *tout est plus grand que la partie,* il faut, de toute nécessité, avoir d'avance l'idée du *tout* et de la *partie;* de même, pour affirmer *discursivement* que l'*âme humaine est immortelle,* il faut, de toute nécessité, avoir d'avance la notion de l'immortalité et la notion de la quiddité, ou au moins de l'existence de l'âme. Car il est impossible d'affirmer qu'une telle propriété, un tel accident, une telle habitude convienne ou ne convienne pas à un tel être, sans connaître préalablement la propriété, l'accident, l'habitude *unissables* à l'être, ou séparables de lui, et sans connaître l'être même auquel on veut les unir ou du-

quel on veut les séparer. En un mot, pour faire un raisonnement quelconque, il est absolument nécessaire d'avoir préalablement à sa disposition un principe premier, une vérité universelle, une idée, et il est également nécessaire de connaître le sujet auquel on veut en faire l'application, savoir qu'il *est* et *ce qu'il est*, c'est-à-dire, posséder une vérité *particulière*.

Aussi ces deux connaissances, indispensables pour tout raisonnement, et qui doivent nécessairement le précéder, ne s'obtiennent que par des moyens tout à fait étrangers au raisonnement.

Que les premiers principes, les vérités universelles, les idées ne soient pas l'œuvre du raisonnement, c'est une vérité que personne, quelle que soit son opinion sur l'*origine des idées*, ne peut nier, sans se mettre en état de contradiction avec lui-même, et de révolte avec la raison.

Selon Descartes, c'est Dieu qui, en créant l'âme humaine, y imprime en germe les conceptions générales des choses, les idées; la réflexion, et le contact avec la société ne font que les développer, les rendre perceptibles par l'intellect, mais ne les forment pas; elles ne naissent pas, *après* l'âme, elles naissent *avec* l'âme, *dans* l'âme, et c'est pourquoi on les appelle *innées*. Si donc elles se trouvent dans l'intellect dès l'instant même où l'intellect existe, et indépendamment de toute opération intellectuelle, elles ne sont pas l'œuvre de l'intellect ni de la raison.

Selon Malebranche, ce n'est pas Dieu qui sème les idées dans le terrain de l'intelligence, mais c'est l'intelligence qui les *voit* incessamment en Dieu, comme dans un miroir. Donc, même dans cette hypothèse, les idées ne sont pas le résultat du *raisonnement*, mais de la *vision*.

Selon Leibnitz, l'âme humaine porte, dès son origine, les idées en elle-même, comme un bloc de marbre, tiré de la carrière, renferme en lui-même la statue qu'on veut en former. D'après cette opinion, les idées sont donc aussi le fait de la nature, et non de la raison.

Le semi-rationalisme lui-même abonde, plus que tout autre système, dans le même sens; car, en reconnaissant et en proclamant tout haut comme un FAIT certain, constant, universel, que TOUTE RAISON EST ENSEIGNÉE, il donne à la raison les idées toutes

faites, toutes formulées dans la parole et par la parole ; il ne lui reconnaît que la faculté de les recevoir, et non de les fabriquer.

Plus jalouse de la dignité de l'intelligence de l'homme que toute autre philosophie, la PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE n'admet pas d'une manière aussi tranchée et aussi absolue l'enseignement traditionnel. Tout en reconnaissant que *toute raison reçoit* bien des choses par tradition, elle rejette avec indignation la doctrine bonaldienne *que les idées n'arrivent dans notre esprit que par l'enseignement de la parole, et par la parole de l'enseignement.* Selon la philosophie chrétienne, comme il sera longuement expliqué plus loin, c'est notre intellect lui-même qui, en vertu d'une participation ineffable à la lumière divine, perçoit d'une manière universelle le particulier, qui lui est présenté par les sens ou par le témoignage, et s'en forme la conception générale, ou l'idée. Mais, même dans cette hypothèse, la possession des vérités universelles, des premiers principes, qui servent de propositions majeures, de base au raisonnement, préexiste dans l'intellect à tout raisonnement; elles sont les premiers éléments nécessaires du raisonnement, et, dès lors, elles n'en sont pas le produit.

Il en est de même du sujet de la proposition *mineure*, ou particulière, du syllogisme, et de cette proposition elle-même. Avant d'appliquer à ce sujet la proposition universelle, il faut savoir qu'il *est* et *ce qu'il est;* c'est-à-dire que, nous le répétons, le jugement, qui forme la proposition mineure ou particulière, doit être fait avant la composition de ces deux propositions, avant le raisonnement, et par conséquent est en dehors du raisonnement; car l'on ne connaît les vérités particulières et leur sujet que par les mêmes moyens par lesquels l'on connaît le sujet des vérités universelles et ces vérités elles-mêmes.

Toute chose qui est reçue dans une autre n'y est reçue que selon la capacité, la nature, les conditions de la chose qui la reçoit. Toutes les images des objets sont jaunes dans l'œil ictérique, et toutes les saveurs sont amères pour un palais malade. Or, l'intellect étant une puissance universelle par sa nature, comme le sens est par sa nature une puissance particulière, l'intellect ne reçoit, ne peut recevoir en lui ou connaître les objets extérieurs que d'une manière universelle. C'est pourquoi,

en voyant *ce* lion par mes yeux, je ne vois et ne puis voir, par mon intellect, et ne puis percevoir que *le* lion ou la conception générale de la nature, de l'essence du lion, ou son idée, qui renferme la notion de tous les lions. Mais, comme il sera expliqué en temps et lieu, par une opération que saint Thomas appelle RÉFLEXE, *réflexive,* dans cette même idée universelle, que, en voyant *ce* lion, je me suis formée de *tout* lion, je connais *ce* même lion d'une manière particulière et dans toutes les conditions de son individualité. C'est ainsi qu'à l'occasion des objets particuliers que nous percevons, nous connaissons, non-seulement les vérités *universelles*, mais aussi les vérités *particulières*.

Mais comme nul statuaire, quel que soit son talent et son habileté, ne peut faire une seule statue s'il n'a pas à sa disposition de la craie, ou du bois, ou du marbre, ou du bronze, de même nul intellect humain ne peut se former une seule des idées universelles s'il n'a pas présent le fantôme ou l'image de la chose particulière. Ainsi, ni l'aveugle-né, qui n'a pu voir aucun objet particulier coloré, ne peut se former l'idée universelle de la couleur, ni le sourd-né, qui n'a pu entendre aucun objet particulier sonore, ne peut se former l'idée universelle du son.

Il en est de même, comme nous l'avons expliqué dans la TRADITION, des idées des objets du monde spirituel, moral et invisible. Nulle intelligence humaine ne saurait se former la moindre idée universelle des objets de ce monde, sans avoir eu une notion quelconque de ces objets en particulier.

Pour les objets matériels éloignés ou qu'on n'a jamais vus, on ne peut s'en former l'idée que par le témoignage ou par la description qu'on en lit ou qu'on en entend. Je n'ai jamais vu la hyène, je ne puis donc me former l'idée générale de cette espèce d'animaux, à moins qu'on ne m'ait fait la description d'*un* de ces individus en particulier, et qu'on ne me dise : « C'est un « quadrupède qui a beaucoup de rapport avec le loup par son « naturel carnassier, par sa taille et par la forme de sa tête, mais « qui en diffère principalement en ce qu'il n'a que quatre doigts « à chaque pied, etc. »

Selon saint Thomas, les objets du monde spirituel et moral sont, à notre égard, dans le même rapport que les objets éloignés ; nous ne pouvons donc en connaître les individualités ou

les êtres particuliers que par le témoignage ou la tradition, et c'est alors seulement que nous pouvons nous former les idées générales de ces êtres. Comme donc il est impossible de se former l'idée d'un objet éloigné, ou qu'on n'a jamais vu, du monde corporel, autrement que par le témoignage qui le fait connaître dans son individualité; de même, il est impossible de se former l'idée d'un seul des objets du monde spirituel et moral, qui sont, à notre égard, dans le même rapport que les êtres éloignés et inconnus, autrement que par le témoignage ou par la tradition sociale, qui remonte jusqu'à l'origine du monde, ou à la révélation du monde spirituel et moral que Dieu fit au premier homme; qui, par l'enseignement traditionnel, s'est perpétué dans toute l'humanité, et sans laquelle l'homme ne se serait pas plus douté de l'existence des substances spirituelles et de leurs rapports, et n'aurait pas plus été capable de s'en former la moindre idée, qu'il ne se serait douté de l'existence, et n'aurait pu se former la moindre idée de certains objets corporels, dont il n'aurait eu aucune notion par les sens.

Dès l'instant où l'enfant est parvenu à percevoir, par ses sens, d'une manière claire et distincte, les individualités du monde corporel, l'intellect, agissant par sa propre vertu sur les fantômes singuliers et particuliers de ces objets, les transforme en conceptions universelles et se crée les idées; de même, dès l'instant où l'enseignement domestique lui a révélé les individualités du monde spirituel, il leur applique les idées qu'il s'est déjà faites des objets matériels; il transforme aussi ces nouvelles individualités en conceptions universelles, et s'en crée les idées.

En voyant *cet* homme, *ces* animaux, *ces* plantes, *ces* minéraux, *ces* fluides, etc., l'enfant, comme nous l'avons expliqué et prouvé dans la Tradition, se forme l'idée de *l'*homme, de *la* brute, de *la* plante, du minéral, *du* fluide. En voyant ce que ces différents êtres ont de commun et ce qui les distingue: leur nombre, leurs qualités, leurs accidents, leur quantité, leurs rapports particuliers et les impressions corporelles qu'il en éprouve, il se forme aussi les idées ou les conceptions générales du Genre, de l'Espèce, du Ton, de la Partie, de la Grandeur, de la Force, de la Cause, de l'Effet, de l'Utile et du Nuisible; et, à l'aide de ces conceptions et de ces idées, il commence à raisonner, mais

seulement dans l'ordre corporel, et il s'en tient là, tant que rien ne lui révèle le monde spirituel (1).

De même, lorsque, au moyen du langage, on a appris à l'enfant qu'il a une âme, qu'il y a un Dieu, qu'il y a de bons et de mauvais esprits, qu'il faut faire cette chose et s'abstenir de telle autre chose, qu'il y a une obligation morale qui lie la conscience, etc., il se forme l'idée de l'Ame, de Dieu, de l'Esprit, de la Vertu, du Vice, du Bien, du Mal, de la Conscience, du Devoir, et prend place dans le monde des intelligences.

D'après la vraie philosophie, Dieu est le seul être qui n'est pas dans le Genre, *Deus non est in genere*, comme l'ange n'est pas dans l'espèce, parce qu'il n'y a pas plusieurs Dieux formant un genre auquel appartient le vrai Dieu; mais Dieu étant non-seulement *un*, mais aussi *unique* de sa nature, de son essence, de son genre, il est, en quelque sorte, le seul de ce genre; il fait à lui seul un genre à part; il est un genre unique et complet dans l'unité, et non l'unité d'un genre. De même que les anges, se distinguant entre eux par des *espèces* différentes, et non par individus de la même *espèce*, et chaque ange, formant à lui seul une espèce, par la plus ou moins grande perfection de sa nature, chaque ange est une espèce individuelle, et non l'individu d'une espèce. Ainsi Dieu est le seul être que l'enseignement traditionnel révèle tout entier et en même temps par rapport à son individualité et à sa nature générique et infinie; seule, l'idée de Dieu est révélée et transmise toute faite. Quant aux autres objets du monde spirituel, la tradition ne fait qu'indiquer les individualités, et c'est l'intellect qui, en les généralisant, s'en forme la conception générale, ou l'idée. En sorte que le témoignage ou l'enseignement joue, à notre égard, par rapport aux

---

(1) C'est le cas de ces quelques enfants égarés et restés dans les forêts avant d'avoir appris le langage par lequel l'enseignement social a complété le développement intellectuel de l'homme, et qui sont devenus l'*homme sauvage*. Ils ne sont pas des bêtes, puisqu'ils raisonnent et conservent leur vie par le raisonnement, mais ils ne sont pas des hommes non plus, puisqu'ils ne raisonnent et ne vivent que dans le monde des corps, et qu'on n'a pu surprendre en eux la moindre idée de Dieu, de l'âme, ou du devoir. Ce sont donc des enfants restés toujours enfants : *in statu perpetuæ infantiæ*, selon l'expression de saint Thomas.

êtres du monde spirituel, le même rôle que jouent les sens par rapport aux objets du monde corporel. Les sens nous présentent les images des êtres corporels, et notre intellect s'en forme les idées, et comprend le monde des corps; l'enseignement nous fournit les notions des êtres spirituels, et notre intellect s'en forme les idées et comprend le mode des esprits; et ce n'est qu'après que, par ce double témoignage, le témoignage des sens, lui révélant les corps, et l'enseignement traditionnel, lui indiquant les esprits, l'intellect s'est fait une provision plus ou moins abondante d'idées des objets de ces deux mondes, de manière à pouvoir comparer, composer ou diviser ces idées et les jugements qui en résultent; ce n'est qu'après qu'il a contracté l'habitude de disposer de ces *premiers principes* qu'il devient *raisonnant*, qu'il devient la RAISON ou l'HABITUDE DES PREMIERS PRINCIPES, *habitus primorum principiorum.*

Voilà ce qu'est la raison, et comment elle se forme. Il est donc évident que les idées, les jugements, par lesquels se fait le raisonnement, ne sont et ne peuvent être son œuvre. Car comment pourraient-ils, ces jugements, ces idées, être l'œuvre du raisonnement, puisqu'ils doivent toujours le précéder, et que, loin qu'ils puissent être le produit du raisonnement, c'est au contraire, le raisonnement qui est leur produit?

Le raisonnement est la synthèse ou l'analyse logique; la synthèse et l'analyse sont, en quelque manière, le raisonnement chimique. Car, comme on ne peut faire de la synthèse ou de l'analyse qu'avec des éléments ou sur des corps existants, de même on ne peut *composer* ou *diviser* les propositions et faire un raisonnement qu'avec des idées et sur des sujets connus. Et comme le chimiste réunit par la synthèse ou sépare par l'analyse les éléments, mais ne les fait pas; ainsi l'intellect raisonnant réunit par l'affirmation ou sépare par la négation les vérités qui sont la matière de son opération, mais il ne les invente pas.

Comme donc, pour arriver, *par le raisonnement*, à savoir les propriétés, les qualités, les accidents, les habitudes d'un corps, et ses rapports avec les autres corps, on doit, 1° connaître le monde des corps; 2° avoir des idées universelles sur les corps; 3° être certain que le corps est existant ou possible; de même,

pour arriver, par le raisonnement, à conclure quelque chose sur les propriétés, les accidents, les habitudes d'un être spirituel, et sur ses rapports avec les êtres de la même nature, on doit : 1° connaître le monde des esprits, et avoir des idées universelles des choses spirituelles, et 2° savoir que ces choses existent ou sont possibles. Or, si toutes ces notions précèdent nécessairement le raisonnement et sont les conditions préalablement requises du raisonnement, elles ne s'obtiennent pas par le raisonnement ; elles ne sont pas des découvertes, des créations de la raison, puisque, sans elles, la raison n'opère pas, et même la raison *n'est* pas.

Ainsi donc, si la Vérité n'est que *l'équation entre l'intellect et la chose*, ou l'intellect concevant en lui-même la chose telle qu'elle est en elle-même ; si la Connaissance n'est que cette même conception de la chose par l'intellect, ou *la chose même reproduite dans l'intellect, non selon son être physique, mais selon son être intentionnel ;* si la Raison, enfin, n'est que *l'habitude des premiers principes,* ou l'intellect placé dans la condition de pouvoir appliquer ces principes aux choses qui, à leur tour, lui sont présentes ou connues ; si, enfin, la raison suppose la connaissance de ces principes et de ces choses, mais ne l'engendre pas, il est évident que la connaissance des vérités principes ou de vérités universelles, et des objets auxquels on les applique lorsqu'on raisonne, n'est pas une *connaissance rationnelle* ni l'œuvre de la raison ; et qu'au moins, par rapport à la connaissance de ces vérités et de ces objets, définir la philosophie : « la *connaissance rationnelle de la vérité,* » c'est méconnaître la vérité, la raison, la connaissance même ; c'est tomber dans l'irrationnel et dans l'absurde.

§ 2. *Autres opérations de l'intellect. — Les vérités conséquences. — Le vrai moyen de les connaître.*

Outre les vérités *universelles* et *particulières*, ou les vérités *principes,* les vérités *prémisses*, dont la connaissance précède nécessairement la raison, il est certain qu'il y a des *vérités conséquences* qu'on atteint par le raisonnement, et qui sont le fait réel de la raison. Ce sont les équations entre l'intellect et cer-

tains accidents, certaines qualités, certaines habitudes des choses connues. Ainsi, dans ces raisonnements :

1° L'Être infiniment parfait et parfaitement infini possède à un degré infini toutes les perfections ;

2° Mais Dieu est l'Être infiniment parfait et parfaitement infini ;

3° Donc Dieu possède à un degré infini toutes les perfections, c'est-à-dire qu'il est tout-puissant, *omniscient*, immense, éternel, etc.

1° L'esprit est une substance intelligente, incorruptible, immortelle ;

2° L'âme humaine est esprit ;

3° Donc l'âme humaine est une substance intelligente, simple, incorruptible, immortelle.

La première proposition est une vérité *universelle*, la seconde est une vérité *particulière ;* et toutes les deux sont des vérités principes ou *prémisses :* la dernière est une *vérité conséquence*, à laquelle on parvient, en *composant* entre elles les deux premières vérités, ou en raisonnant, et qui, par conséquent, est un produit de la raison.

Il en est de même de la troisième proposition de ces deux autres syllogismes :

1° L'homme ne doit pas faire à l'homme ce qu'il ne veut pas que l'homme lui fasse ;

2° Mais l'homme ne veut pas que l'homme le tue, le déshonore ou le vole ;

3° Donc l'homme ne doit pas tuer l'homme, ni le déshonorer, ni le voler.

Or, même par rapport à ces *vérités conséquences*, auxquelles on arrive par le raisonnement, il est absurde de dire qu'elles sont du resssort de la philosophie, et que *la philosophie est la connaissance rationnelle de* CES *vérités.*

Être essentiellement *rationnel*, l'homme tient de sa nature de ne rien décider, de ne rien dire, de ne rien faire, dans l'ordre *matériel* et *sensible*, qu'à la suite d'une des vérités conséquences atteinte par le raisonnement. C'est après avoir conclu, par le raisonnement, que telle chose est utile ou nuisible, qu'il la fait, ou bien s'en abstient.

Il est vrai que c'est en un clin d'œil qu'il fait ces raisonnements; et même sans penser *actuellement* à leurs *prémisses*, ou, au moins, à leur proposition universelle; mais il n'en est pas moins vrai que, dans cette opération, il part toujours d'une proposition universelle sous-entendue, proposition qu'il a contracté l'*habitude* d'appliquer, en vertu de sa raison raisonnante, qui n'est que l'habitude des premiers principes : *Habitus primorum principiorum.* Par conséquent, tous les actes humains sont de vrais syllogismes, des inspirations de la raison, comme les actes de la brute le sont de l'imagination et de l'instinct. Et, comme ces espèces de raisonnements lui sont très-faciles, très-naturels, et que rarement il s'y trompe, on est dans le vrai en affirmant que le raisonnement est le moyen *simple, naturel, commun*, donné à l'homme pour atteindre les *vérités conséquences,* concernant les objets corporels et leurs rapports avec l'homme même.

Mais il n'en est pas ainsi des équations entre l'intellect et les êtres spirituels et leurs rapports : équations auxquelles, comme on l'a vu, se rapporte principalement le mot « Vérité » en philosophie . Bien qu'elles soient saisissables par le raisonnement, cependant, à cause de certaines circonstances toutes particulières, elles ne sont pas du domaine *exclusif* de la raison, et le moyen simple, naturel, commun de les atteindre n'est pas le raisonnement seul, et moins encore la philosophie.

1° Bien parler et bien écrire n'est le privilége que d'un petit nombre d'hommes; mais bien vivre, c'est le devoir de tous. Or, comment peut-il bien vivre celui qui ne croit pas bien? Ou bien croire celui qui ne connaît pas les vérités conséquences que nous venons de définir, lesquelles constituent spécialement ce qu'on appelle « la Vérité » en philosophie, et que, par cela même, nous appellerons dorénavant simplement « la vérité? » La connaissance de la vérité est donc le patrimoine nécessaire de tout le monde. L'homme fait, comme l'homme à former, l'homme comme la femme, l'homme haut placé comme l'homme du peuple, tous en ont un besoin permanent, naturel, irrésistible. Dès lors, de par la nature même, le moyen de connaître la vérité doit être UNIVERSEL ou commun à l'homme de tout âge, de tout sexe, de toute condition.

2° L'homme ne vient pas au monde pour étudier la sagesse, mais pour la pratiquer, et, en la pratiquant, se rendre heureux pendant cette vie et après la mort. Il n'a pas deux vies à passer sur cette terre, de manière qu'il puisse pratiquer, dans la seconde de ces vies, ce qu'il aurait appris dans la première. Il doit faire les deux choses dans une vie unique, d'ailleurs si courte, si incertaine, si pleine d'embarras et de soucis. Il a donc besoin de connaître de bonne heure la vérité qui lui apprenne son origine, sa nature, ses destinées et ses devoirs. Il a besoin de la rencontrer au berceau, l'accueillant dans ses bras; il a besoin de l'avoir toujours à ses côtés, sous ses yeux, sous sa main, pour en faire la maîtresse de sa vie et la conseillère de toutes ses actions. Cette connaissance doit même précéder l'usage de sa raison, parce qu'elle entre aussi pour quelque chose dans la formation de la raison, et doit précéder l'usage de la liberté, parce qu'elle est la règle de la liberté. C'est-à-dire qu'elle est la règle de ce que l'homme doit croire et de ce qu'il doit aimer; la règle de son esprit et de son cœur, de son intellect et de sa volonté. S'il n'avait donc toute prête, dès le premier instant de son entrée dans le monde, cette connaissance, et s'il ne pouvait l'obtenir qu'après de longues années d'études et de travail, il serait obligé de passer la plus grande partie de sa vie, et même sa vie entière, sans avoir une règle pour se conduire. Il a donc besoin de faire le plus tôt possible l'apprentissage de la vérité, de la connaître, de la posséder avant même de se connaître, de se posséder lui-même et d'être en état de penser à la chercher.

Les sociétés humaines ne subsistent pas par des rapports purement matériels et physiques, mais par la connaissance et la pratique des devoirs mutuels des hommes qui les composent : ce sont les conditions essentielles de l'existence de toute société humaine, et même de l'humanité entière. Cette connaissance et cette pratique doivent s'être trouvées à l'origine de toute société et même de l'humanité entière: faute de quoi, loin de pouvoir exister, une société quelconque et l'humanité entière n'auraient même pu naître ni se former.

Ni l'homme donc ni l'humanité ne pouvant se passer un seul instant de la vérité, et devant la trouver, dès l'origine, toujours en leur compagnie, le moyen naturel de la connaître doit aussi

être PROMPT et prêt à être mis en usage à toutes les époques de la vie de l'homme et de l'humanité.

3° La masse du genre humain, occupée des soins de la vie du corps, est empêchée de se livrer aux spéculations intellectuelles et de se procurer, par le raisonnement, la connaissance complète de la vérité qui fait la vie de l'esprit; elle en aurait même le temps, qu'elle n'en aurait pas la capacité. Car, même chez les peuples les plus liseurs, les plus instruits et les plus civilisés du monde, combien n'est-il pas petit le nombre de ceux qui raisonnent ou sont capables de raisonner *sur des sujets purement intellectuels, moraux, spéculatifs, abstraits!* Le reste des hommes, pétrifié dans ses croyances traditionnelles, n'essaye pas même une seule fois d'atteindre, par le raisonnement, une seule de ces vérités conséquences qui cependant ne dépassent pas la portée et les forces de la raison, et sont accessibles, saisissables par la raison. Voilà donc un besoin bien évident et bien constaté, pour la masse des hommes, d'un moyen non-seulement *universel* et *prompt*, mais aussi FACILE et à la portée de tous, de connaître la vérité, sans être obligé de faire de longues études, de minutieuses recherches, de grands efforts d'esprit: tout cela étant au-dessus de la capacité du commun des hommes et en dehors des conditions naturelles de l'humanité.

4° La connaissance de la vérité implique sa certitude. Avoir une idée vague, un léger soupçon, une opinion probable, incertaine, faible, inconstante, sur une chose quelconque, et douter de son existence et de ses propriétés, c'est ne pas la connaître. L'incertitude exclut la vraie connaissance. On ne connaît vraiment que ce dont on est certain; une chose qu'on hésite à croire et qu'on ne croit pas fermement, est une chose qu'on ne connaît pas vraiment. Devant donc, de par la nature, connaître vraiment la vérité; de par la nature, aussi, l'homme doit avoir à sa disposition le moyen d'en être certain; c'est-à-dire que le moyen naturel de la connaissance de la vérité doit être CERTAIN, ou de force à en engendrer la certitude.

5° Enfin, la vérité mêlée à l'erreur n'est pas plus la nourriture naturelle de l'esprit, que le pain mêlé à des substances vénéneuses n'est la nourriture naturelle du corps. L'homme a donc besoin de connaître la vérité toute pure; et dès lors la dernière

condition du moyen naturel de connaître la vérité est de la présenter à l'esprit dans sa simplicité, dans sa pureté native et sans mélange d'erreur.

Or, 1° il n'est pas donné à tout le monde d'être philosophe. Les enfants, les femmes, les paysans, les ouvriers, et tous les individus des basses classes de la société, qui forment l'immense majorité du genre humain, loin de pouvoir s'adonner aux études de la philosophie, n'en savent pas et ne peuvent en savoir même le nom. La philosophie n'est donc pas et ne peut être le moyen UNIVERSEL et commun d'apprendre aux hommes la vérité.

S'il en était ainsi, tout homme devrait s'y appliquer, sous peine d'ignorer la vérité. Il faudrait créer des écoles de philosophie en plus grand nombre que les halles de comestibles; car la vérité est la nourriture de l'esprit comme les aliments sont la nourriture du corps. Tous les hommes de toutes les classes, de tous les âges, de tous les sexes, de toutes les conditions, devraient, de toute nécessité, suivre leur cours de philosophie. Aucun être humain ne pourrait s'en dispenser, sans se placer en dehors de sa nature, qui lui fait un besoin inévitable de connaître la vérité. En effet, ceux des anciens philosophes, selon lesquels seule la philosophie était le véhicule naturel de la vérité, soutenaient sérieusement que la philosophie est et doit être l'étude propre et nécessaire de tout le monde. Zénon invitait à son école même les femmelettes, les pauvres et les serfs. Épicure ouvrit même aux hommes les plus grossiers ses jardins voluptueux. Et, sauf que ces vendeurs de la pensée vendaient fort cher leur marchandise, leurs boutiques étaient ouvertes à toutes les heures à tout le monde. Et, dans ces derniers temps, Voltaire et son acolyte Condorcet, prétendant faire du genre humain une seule famille, unie par des rapports purement philosophiques, se sont épuisés en efforts pour l'engager à étudier *leur* philosophie.

Mais ce sont là des rêves d'esprits malades, car, d'après les conditions naturelles de l'humanité, les longues et fortes études que la philosophie demande ne sont et ne peuvent être que l'occupation d'un nombre imperceptible d'hommes, et la philosophie n'est rien moins, pour les hommes, que la voie commune d'arriver à la vérité.

2° Même le petit nombre de ceux pour qui les études philosophiques ne sont pas impossibles, ne peuvent les entreprendre qu'à un certain âge. Il en est de même de toute société : il faut qu'elle ait atteint un certain degré de développement intellectuel, de progrès et de civilisation, pour avoir une philosophie. Or, en tant que moyen supposé de connaître la vérité, la philosophie ne date que de quelques siècles avant l'ère vulgaire. Il est donc manifeste que, ne s'étant pas trouvée toute prête au premier âge de l'humanité, et ne pouvant pas se trouver non plus toute prête à tout âge de l'homme et de la société, elle n'est pas non plus le moyen PROPRE dont l'homme, la société, le genre humain, ont besoin pour connaître la vérité.

3° En établissant la philosophie comme le moyen naturel d'arriver à la vérité, nos rationalistes ne sauraient pas prétendre que ceux qui s'y appliquent jurent *sur la parole d'un maître :* ce serait exiger, de la part de tout philosophe, qu'il connaisse la vérité, non en philosophant, mais en obéissant ; non par le raisonnement, mais par l'autorité ; non par la discussion, mais par la tradition ; non par la philosophie, mais par la foi. A moins, donc, de se mettre en contradiction avec eux-mêmes, nos adversaires sont forcés d'exiger que tout philosophe se forme lui-même et soit son propre ouvrage. Or, il est certain que, pour atteindre ce but, il faut connaître plusieurs langues, parcourir les traités des philosophes les plus célèbres, comprendre leurs pensées, peser leurs arguments, discuter leurs systèmes, comparer entre elles leurs opinions. Il faut pénétrer les profonds abîmes de la nature de Dieu et de l'homme, de l'esprit et de la matière. Mais tout cela demande une force non commune d'intelligence, une grande subtilité de jugement, un ardent transport pour les travaux intellectuels, et une constance de volonté à toute épreuve : qualités qui se trouvent très-rarement unies dans un seul homme, et qu'on chercherait en vain dans la majorité des hommes. Il faut surtout un temps très-long dont peu d'hommes peuvent disposer. Il s'en faut donc beaucoup que la philosophie soit le moyen FACILE dont l'homme a besoin pour arriver à la vérité.

4° Encore, si, après de longues et sérieuses études sur la nature des êtres et les êtres de la nature, on pouvait atteindre la

vérité *certaine* et la certitude de la vérité ! Cette certitude ne pourrait résulter que d'un système unique, d'une philosophie complète, invariable, réunissant les esprits dans une foi commune aux mêmes opinions. Mais la philosophie, telle qu'on l'entend, n'étant et ne pouvant être que la création de la raison particulière de chaque philosophe, ne saurait jamais aboutir à former, *toute seule,* une doctrine générale, généralement admise parmi les philosophes eux-mêmes, et s'imposant à tous comme vérité certaine, par cela même qu'elle réunirait l'assentiment de tous. La philosophie dont il s'agit ne peut donc être et n'est en effet que la science de la division. Son histoire, c'est l'histoire de la tour de Babel. Qui ne connaît pas l'inconstance de ses principes, la variété de ses doctrines, la contradiction de ses systèmes, la multiplicité de ses sectes, la vanité de ses disputes ? Or, cette absence de concorde, d'harmonie, d'unité dans les opinions des philosophes, ne prouve-t-elle pas évidemment que ces opinions ne sont rien moins que certaines ?

Les signes, les caractères ou les criteriums, pour discerner la vérité de l'erreur, sont aussi incertains que les vérités elles-mêmes. On en compte une vingtaine, qu'on vous donne tous comme infaillibles, et dont pas un seul n'est même probable, puisque chacun de ces criteriums, se prétendant vrai, a contre lui la sentence des dix-neuf autres criteriums, qui tous le condamnent comme faux. Aujourd'hui même, après tant de siècles de philosophie, on en est encore à discuter si certitude il y a, et même s'il y a vérité. La seule vérité certaine de la philosophie, c'est qu'en philosophie il n'y a rien de certain. Après tant et de si longues disputes, le grand problème de la certitude n'a rien perdu de son incertitude. Dès les premiers pas qu'on fait dans la science, on le rencontre toujours sur son chemin, comme un revenant, décourageant ceux qui viennent demander la certitude à la philosophie, et faisant entendre que la philosophie n'est pas le moyen CERTAIN de conquérir la vérité.

Enfin, dans le terrain de la philosophie, l'ivraie croît au milieu du blé et l'étouffe. Dans tous les écrits des philosophes anciens et modernes, qui ont voulu philosopher en dehors du dogme religieux et des traditions de l'humanité, les quelques rares vérités qu'on y rencontre s'y trouvent mêlées aux plus

grossières erreurs, de manière à ne pouvoir pas les reconnaître. Seuls, les livres des philosophes vraiment chrétiens, et qui ne sont que des commentaires rationnels de la vraie religion et des croyances de l'humanité, offrent l'or de la vérité séparé de toute scorie d'erreur. La philosophie qui veut marcher toute seule est donc, son histoire le prouve, également impuissante à fournir la vérité PURE et la vérité CERTAINE.

Résumons cette analyse dans un syllogisme. Le moyen qui n'est ni *universel*, ni *prompt*, ni *facile*, ni *certain*, ni *fidèle*, n'est pas le moyen naturel donné à l'homme d'atteindre la vérité. Mais la philosophie n'est un moyen ni universel, ni prompt, ni facile, ni certain, ni fidèle : donc la philosophie n'est pas le moyen naturel donné à l'homme pour atteindre la vérité ; et conséquemment attribuer exclusivement à la philosophie le rôle de conduire les intelligences humaines à la vérité, et définir la philosophie : « la connaissance rationnelle de la vérité, » c'est pécher, en même temps, contre la raison et contre la vérité.

§ 3. *Le raisonnement ou la philosophie n'est pas le moyen naturel de connaître Dieu, ni les autres vérités nécessaires au genre humain. — Absurdités, aveux et contradictions des philosophes anciens et modernes.*

Nous avons emprunté à l'Ange de l'école toute cette argumentation contre la thèse du rationalisme : « Que le moyen na- « turel donné à l'homme pour arriver à la possession de la vé- « rité, c'est le raisonnement ou la philosophie.

« Quant à l'immense majorité des hommes, il est manifeste, « dit ce grand Docteur, qu'obligée de se procurer les moyens de « conserver la vie corporelle et de s'occuper des soins domesti- « ques, elle ne peut pas même penser à s'adonner aux recher- « ches scientifiques; elle y penserait, qu'elle ne serait pas capa- « ble d'en profiter. Ainsi donc, si l'investigation scientifique ou « l'étude de la philosophie était le seul moyen d'arriver à la con- « naissance de la vérité, cette étude étant impossible à l'immense « majorité des hommes, la connaissance de la vérité le serait « également pour elle; et, par une loi résultant des conditions « nécessaires de l'humanité, cette majorité serait impitoyable-

« ment exclue du précieux patrimoine de la vérité (*Sum. cont.*
« *gent.*, lib. I, c. IV). »

Mais, afin d'en faire mieux sentir la force et l'importance, saint Thomas a appliqué à un cas particulier cette doctrine générale concernant la nécessité qu'a la raison d'un autre moyen naturel que le raisonnement pour atteindre même les vérités *conséquences*, même les vérités du ressort et de la compétence de la raison. Ce cas particulier, c'est la connaissance de Dieu. Cette connaissance, dit saint Thomas, renferme deux ordres de vérités : l'un est l'ordre des vérités dont la raison, l'enseignement social, peut se rendre compte et s'en créer la certitude rationnelle par la démonstration; l'autre est l'ordre de ces vérités, touchant la nature divine et ses perfections, que la raison ne peut pas même soupçonner, et moins encore découvrir. Eh bien, dit le docteur angélique, même les vérités du premier de ces deux ordres, que la raison seule peut aborder, touchant Dieu, *ont dû être révélées* (1), sans quoi la raison de l'immense majorité des hommes les eût toujours ignorées.

C'est, poursuit saint Thomas, que cette grande et première vérité est le suprême degré de la science humaine, le point culminant des connaissances intellectuelles, le dernier but de toute la philosophie (2). Pour parvenir même aux simples idées de Dieu, que la raison peut saisir, il faut avoir parcouru toute la carrière du savoir humain; avoir fait les plus longs et plus sérieux travaux, et il faut avoir contracté une longue habitude des choses intellectuelles, rien que pour commencer la recherche d'une si grande et sublime vérité (3) : ce qu'un très-petit nombre d'hommes est capable de faire. S'il n'y avait donc pour l'humanité, conclut saint Thomas, d'autre moyen d'arriver à la connaissance de Dieu que celui du raisonnement particulier, ou

---

(1) « Duplici veritate divinorum intelligibilium existente : una ad quam ra-
« tionis inquisitio pertingere potest; altera quæ omne ingenium humanæ ra-
« tionis excedit : utra convenienter divinitus credenda proponitur. »

(2) « Summus gradus humanæ cognitionis in cognoscendo Deum consistit.
« Cognitio Dei est fastigium humanæ cognitionis. Totius fere philosophiæ con-
« sideratio ad Dei cognitionem ordinatur. »

(3) « *Multa præcognoscere oportet. Non nisi post longa exercitia intellectus*
« *humanus idoneus inveniri potest.* »

la philosophie, sauf quelques esprits d'élite qui, après de longs et pénibles travaux, parviendraient à deviner quelque chose de Dieu : *Cognitio Dei nonnisi quibusdam paucis etiam post temporis longitudinem perveniret*, le genre humain entier serait condamné à rester dans les ténèbres de l'ignorance la plus complète par rapport à Dieu : *Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris.* Qu'elle a donc été admirable, conclut saint Thomas, la clémence divine, voulant pourvoir au salut de l'homme, d'avoir ordonné qu'il crût d'une foi divine, comme lui ayant été révélées, même les vérités qui ne surpassent pas la portée de la raison ! car c'est là le seul moyen par lequel tous les hommes peuvent facilement et certainement arriver à la connaissance de Dieu, séparée de toute erreur : *Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic* OMNES *de* FACILI *possent divinæ cognitionis participes esse, et absque* DUBITATIONE *et* ERRORE.

Dans la *première* question de la première partie de la Somme théologique, saint Thomas a établi la même doctrine : « Il fut « nécessaire, dit-il, que l'homme fût instruit par la révélation « divine, même des vérités concernant Dieu, qui peuvent être « recherchées par la raison. Parce que, par les investigations de « la raison, la vérité concernant Dieu ne pourrait être atteinte « que par un *très-petit nombre* d'hommes, *après longtemps*, et « *mélangée à une foule d'erreurs*, inconvénient immense, car « c'est de la connaissance de la vérité de Dieu que dépend tout « le salut de l'homme, qui n'est qu'en Dieu. Afin donc que les « hommes pussent recevoir d'une manière plus complète et « plus certaine leur salut, il fut nécessaire qu'ils apprissent, « par la révélation divine, les vérités divines (1). »

---

(1) « Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium « fuit hominem instrui revelatione divina : quia veritas de Deo, per rationem « investigata, paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, hominibus proveniret ; a cujus tamen veritatis cognitione dependet « tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. »

Voilà la doctrine que saint Thomas a mise en tête de ses deux plus merveilleux et plus importants ouvrages, la *Somme contre les Gentils*, et la *Somme théologique*. En sorte que la première leçon qu'il donne dans ces deux chefs-d'œuvre de la vraie science et de la vraie philosophie, c'est une leçon d'humilité pour la raison humaine; c'est une leçon sur la nécessité de la foi et sur l'impuissance où est la science ou la philosophie, purement humaine, de fournir à l'homme la connaissance commune, facile et certaine de la vérité.

Dans la *seconde section* de la seconde partie de la Somme théologique, le même saint Docteur revient et insiste d'une manière toute particulière sur cette impossibilité où est l'homme d'atteindre, par d'autres moyens que la révélation, la connaissance *certaine*, même de ces vérités que la raison peut démontrer. Car, dans un article intitulé : LA FOI EST NÉCESSAIRE, MÊME POUR LES VÉRITÉS QUI PEUVENT ÊTRE PROUVÉES PAR LA RAISON : *Utrum credere ea quæ ratione probari possunt*, *sit necessarium* (*Quæst.* 2, *art.* 4), il s'exprime dans ces termes : « Il est *de toute nécessité* que l'homme reçoive par la voie de la foi non-seulement les vérités qui sont au-dessus de la raison, mais aussi *celles qui peuvent être connues par la raison*, et cela par trois motifs : 1° afin que l'homme parvienne plus promptement à la connaissance de la vérité divine;... 2° afin que la connaissance de Dieu soit plus universelle;... et 3° afin qu'elle soit *certaine*, parce que la raison humaine est trop faible pour pouvoir atteindre les choses divines. La preuve en est que les philosophes, *qui ont prétendu connaître Dieu par la seule voie des investigations naturelles, sont tombés dans un grand nombre d'erreurs*. Afin donc que l'humanité pût posséder, avec une certitude absolue et parfaite, la connaissance de Dieu, IL FUT NÉCESSAIRE que tout ce qui regarde Dieu fût transmis aux hommes, comme ayant été révélé par ce Dieu même, qui ne peut mentir (1). »

---

(1) « Necessarium est homines accipere per modum fidei non solum ea quæ « sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc « propter tria. Primo, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perve- « niat... Secundo, ut cognitio Dei sit communior... Tertio, propter certitudinem.

Ainsi, pour connaître ce qu'il avait besoin de connaître, le genre humain n'a pas dû, selon Thomas, attendre que Socrate arrivât à savoir quelque chose; qu'Anaxagore rencontrât la lumière du vrai dans les ténèbres; que Démocrite tirât la vérité du puits; qu'Empédocle dilatât les sentiers de l'esprit de l'homme. Il connut la vérité dès le commencement; il la trouva assise à son berceau. Toute vérité, selon la gracieuse expression des Livres saints, alla à la rencontre de l'homme à son entrée dans le monde, pour l'éclairer, comme une mère accueille dans ses bras l'enfant qui vient de naître, pour le soigner.

En créant le premier homme avec la main caressante d'un ami plutôt qu'avec le ton impérieux d'un maître, Dieu l'instruisit de tout ce qu'il devait savoir : en se faisant son père, il se fit aussi son instituteur. L'hypothèse de l'homme, bête muette et stupide à son origine, changée en homme raisonnant et parlant après plusieurs siècles de la vie sauvage, hypothèse que nous avons exposée et flétrie au commencement de ce *Traité*, n'est que le rêve sacrilége d'esprits immondes, aimant, à l'imitation des animaux immondes, à se rouler dans la fange et à souiller la noble et belle figure de l'homme : *Sicut sus lota in volutabro luti* (II, *Petr.* II); n'est que le délire d'intelligences dégradées au-dessous de la brute qui n'a pas d'intelligence.

La raison des enfants d'Adam, comme on vient de le voir aussi, ne s'est formée que de la même manière que celle de leur père, par l'enseignement traditionnel ou par la révélation. La discussion n'est possible que sur la *possibilité* qu'il en eût été autrement. Quant au *fait* de cette révélation primitive, qui, par l'enseignement traditionnel, s'est répandue et s'est établie dans toute l'humanité, il ne peut être contesté que par des esprits assez impies pour rejeter le témoignage de la Bible, et assez insolents pour donner un démenti à la foi de l'humanité entière elle-même.

« Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est « quia philosophi de rebus divinis naturali investigatione perscrutantes in mul- « tis erraverunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de « Deo, oportuit quod divina ei, per modum fidei, traderentur, quasi a Deo dicta « qui mentiri non potest (II p., q. 2, art. 4). »

Voici encore une conséquence de la même erreur. Si Dieu n'avait donné à l'homme d'autre moyen que l'étude de la philosophie pour s'instruire de la vérité, il se serait mis en contradiction avec lui-même; il aurait créé l'homme pour la vérité, et il lui aurait refusé le moyen prompt et facile de l'atteindre, c'est-à-dire le moyen de satisfaire le premier et le plus noble de ses désirs, le plus légitime, le plus pressant de ses besoins. Il lui aurait fourni en abondance la nourriture du corps, dans la variété des productions de la terre, et il l'aurait privé de la nourriture de l'esprit, en lui laissant ignorer son origine, sa nature, ses devoirs et ses destinées. Ces contradictions, ces défauts de providence, répugnent à la Vérité infinie, à la Sagesse infinie, à la Bonté infinie. Si Dieu n'a donc pas, ainsi que le prétend le rationalisme, parlé dès le premier instant à l'homme pour l'instruire, il ne l'a pas non plus créé pour vivre; et, plutôt que d'admettre que Dieu se soit oublié jusqu'à ce point dans la création de l'homme, il faudrait admettre que Dieu ne l'a pas créé du tout.

Mais, si l'homme n'est pas l'œuvre de Dieu, il est l'œuvre du hasard, de la combinaison fortuite des atomes, ou de la fermentation de la matière éternelle. Si la matière, les atomes, le hasard, ont créé l'homme, on ne peut leur refuser la puissance d'avoir créé l'univers; dès lors, ce sont là les vrais dieux, et DIEU n'existe pas.

Ainsi donc, l'hypothèse rationaliste : *Que l'homme n'a d'autre moyen naturel que la philosophie pour se connaître lui-même* et *pour connaître ses rapports naturels avec les autres êtres*, implique essentiellement l'athéisme, ou, nous le répétons, c'est l'athéisme même. En effet, c'est aux philosophes matérialistes et athées que, comme on l'a vu, M. Cousin a emprunté son horrible doctrine de *l'homme, devenu bête à son origine, et ensuite, la bête-homme, par ses propres efforts;* et, semblable à celle d'Épicure, toute sa philosophie, prétendue spiritualiste, est au fond tout à fait matérialiste; car, en admettant Dieu par les mots, il le nie par le fait.

Il n'y a pas de désir, de pensée possible d'une chose dont on n'a pas la moindre idée : *Nihil volitum quin præcognitum.* Si donc, indépendamment de la philosophie et avant son invention,

l'homme n'avait pas eu l'idée de la vérité, et n'avait pas connu la vérité, il n'aurait jamais eu le désir, la pensée de la chercher par la philosophie, et jamais il n'y aurait eu de philosophie.

Il en est de la philosophie comme de la raison : elle suppose, de toute nécessité, la connaissance préalable de la vérité ; elle peut se rendre compte de la vérité et la démontrer ; mais elle ne l'invente pas. Comme on ne peut se mettre à la recherche d'un trésor, sans avoir l'idée de son existence et du lieu où on peut le trouver ; de même on ne peut commencer aucune investigation sur Dieu, sur l'âme, sur les devoirs de la vie présente et les conditions de la vie future, sans avoir une notion préalable de ces choses. Ce qui a fait dire à Aristote : « Toute connais- « sance découle d'une connaissance précédente : *Omnis cognitio* « *ex præcedenti cognitione fieri solet.* » On peut dire aussi que comme, d'après la belle sentence de Rousseau : « La parole était « nécessaire pour inventer la parole ; » de même la connaissance de la vérité était nécessaire pour entreprendre la recherche de la vérité, et a nécessairement précédé toute investigation scientifique de la vérité et toute philosophie.

Comme l'opération physique de l'homme ne crée pas, n'invente pas les corps, mais ne fait que travailler sur les corps existants, sur les corps connus, les combiner, les modifier, les transformer et en tirer des avantages toujours nouveaux pour le bien-être de la vie matérielle ; de même l'opération intellectuelle de l'homme ne crée pas, n'invente pas la vérité, qui est, en quelque sorte, la matière des opérations de l'intellect. L'intellect ne fait que s'occuper des vérités qui lui ont été transmises, qu'il a reçues d'ailleurs, et, par conséquent, des vérités découvertes et connues déjà ; il ne fait que les étudier, les pénétrer, les comparer entre elles, les développer, chercher à en comprendre l'importance et l'usage, et à en déduire des conséquences toujours nouvelles pour le bien-être de la vie morale. En sorte que toute affirmation et même toute négation d'une chose, et à plus forte raison son étude, en suppose toujours la conaissance préalable ; car on ne peut ni affirmer ni même nier ce dont on n'a aucune idée, et la connaissance de la vérité précède toujours même sa négation. Si donc nulle vérité n'avait été jamais connue avant la philosophie, la philosophie elle-même

n'aurait jamais existé, elle aurait été et serait toujours impossible.

Mais, bien ou mal, on a toujours philosophé parmi les hommes, c'est-à-dire, on a toujours cherché à se rendre compte de la vérité, à l'étudier, à l'approfondir ; on a toujours désiré, aimé la vérité. Donc on l'a toujours connue, on en a toujours eu l'idée ; et ce n'est que cette idée, cette connaissance de la vérité qui en ont enfanté le désir, l'amour ; qui ont donné lieu à la naissance de la philosophie, ou « l'amour de la sagesse, » et qui, par conséquent, ne sont pas l'œuvre de la philosophie. L'existence donc de la philosophie elle-même prouve évidemment que la connaissance de la vérité a précédé la philosophie, et que la philosophie n'est pas le moyen premier, naturel, unique pour atteindre la vérité.

La grande et première vérité, la plus importante, la maîtresse, la source de toutes vérités, et sans laquelle tout est vanité, doute, ignorance, erreur, misère, malheur, désespoir ; cette vérité : DIEU EXISTE, a été connue par tous les hommes, dans tous les temps, dans tous les lieux. Le genre humain entier l'a confessée, l'a réalisée de la manière la plus éclatante par le culte public qu'il a rendu à Dieu, bien longtemps avant que la philosophie eût daigné s'en occuper, pour la démontrer ou bien pour la nier ; et elle n'a pu, à certaines époques de la vie de l'humanité, être environnée des hommages des vrais savants, ou combattue par les impies, que parce qu'elle était dejà connue par tout le monde.

Il en est de même de toutes les vérités qui constituent l'ordre intellectuel, moral, social. La philosophie était encore à naître, à être inventée, quant au mot et quant à la chose ; tandis que ces ordres existaient depuis plusieurs milliers d'années, et que, par conséquent aussi, on connaissait les vérités intellectuelles, morales, politiques, qui en sont les bases, les liens et la garantie. Avec la foi d'un Dieu unique, éternel, tout-puissant, gouvernant l'univers par sa providence, les hommes ont toujours et partout possédé la foi de l'immortalité de l'âme, des devoirs de l'homme à l'égard de Dieu, des autres hommes et de soi-même ; de l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal dans ce monde, afin de se bien trouver dans l'autre.

Plus on remonte haut, par la pensée, vers l'origine des choses, plus on trouve ces vérités pures, dépouillées de tout mélange d'erreur. C'est même en quoi ces vérités diffèrent infiniment des faits physiques; car les faits physiques sont mieux connus dans la suite, tandis que les vérités morales ont apparu plus rayonnantes de lumière dès le commencement.

Cette thèse est même confirmée par tous les livres, les histoires, les commentaires de philosophie. Car rien ne s'y trouve, rien n'y est affirmé, nié, démontré, développé, qui n'ait précédemment été connu par l'humanité. Tous les principes qui forment la raison, tous les devoirs qui constituent la société, ont été connus, réduits en pratique avant que les Grecs et les Romains eussent pensé à en faire le sujet de leurs études. Toute vérité a précédé l'existence des sectes et des écoles des philosophes; et même il n'y a pas une seule de ces vérités qu'on appelle naturelles, dont la philosophie puisse s'attribuer la découverte et l'invention.

Il n'y a pas une seule de ces vérités dont on puisse dire : *Qu'ignorée dans un temps, elle ait été découverte dans un autre par un philosophe.* On connaît les philosophes qui ont, les premiers, nié, combattu telle et telle vérité; mais le philosophe qui, le premier, ait trouvé, découvert et révélé au monde telle et telle vérité, est encore à découvrir.

On peut citer des philosophes qui ont transporté dans un lieu, d'où elle avait disparu et où elle s'était obscurcie, une vérité qu'ils avaient apprise à l'école de la tradition sociale ou de la religion de leur patrie. On peut citer bien des philosophes *missionnaires* de la vérité (les Juifs n'étaient que cela) ; mais on ne peut citer un seul philosophe premier *inventeur* d'une seule vérité. Comme toute vérité révélée a existé dans l'Église, avant toute théologie, de même, toute vérité naturelle a existé dans l'humanité avant toute philosophie.

Il est vrai que la vérité est sortie de la terre : *Veritas de terra orta est* (Psal. 84, 12); mais ce n'est qu'après qu'elle y est descendue du ciel. Car, en créant le monde des intelligences, l'Agriculteur divin, le Dieu Père, la première chose qu'il fit, ce fut d'y semer sa semence, la vérité : *Pater meus agricola est* (Joan. XV, 1). *Exiit qui seminat seminare semen suum* (Matth. XIII, 3). Et lorsque ce

Froment des élus : *Frumentum electorum* (Zac. IX, 17) s'y fut corrompu, ce n'est pas par les philosophes, mais par son propre FILS, qu'il l'a renouvelé, et l'a même amélioré, au moyen d'un ensemencement nouveau. En sorte que nulle vérité, même naturelle, n'a germé sur la terre que d'une semence céleste. Nulle de ces vérités n'a été inventée par l'homme, mais toutes ont été enseignées, la première fois, de Dieu; et, dès l'origine du monde, la Vérité a été, toujours et partout, enseignée aux hommes, et non inventée par les hommes.

Il était réservé à nos tristes jours d'entendre un prétendu philosophe pousser le courage du blasphème et l'outrecuidance du mensonge au point d'affirmer que « le dogme d'un Dieu uni-« que et spirituel ne date que de l'époque de Socrate et de Xé-« nophane (Saisset, *Christian.* et *Philosoph.*, pag. 306). » Mais, cet insolent et sacrilége démenti, donné à l'histoire du genre humain, ne saurait obscurcir le fait certain et éclatant que, dès son origine, le monde a toujours et partout cru et qu'il croit encore toujours et partout, avec une foi ferme et inébranlable, à l'existence d'un Dieu *unique et spirituel,* increé, infini, éternel, Cause première de tous les êtres, et Maître absolu de l'univers, qu'il a créé du néant par sa toute-puissance, qu'il gouverne par sa Providence, et réservant aux hommes, dans une autre vie, des récompenses éternelles ou des châtiments également éternels, selon que, pendant la vie présente, ils auront observé ou foulé aux pieds ses lois éternelles; et que l'humanité n'a, à aucune époque, méconnu ou renié son auteur.

Il est vrai qu'une grande partie des hommes sont tombés dans l'idolâtrie. Mais, d'abord, le polythéisme n'est que l'altération de la vraie foi au Dieu unique. C'est en commençant par croire en un seul Dieu qu'on s'est laissé entraîner à croire, dans la suite, à plusieurs dieux. En sorte que la vraie foi à l'unité de Dieu a toujours et partout précédé les fausses croyances à la pluralité des dieux, comme l'innocence a toujours précédé le crime, la santé la maladie, et la vie la mort.

En second lieu, comme l'ont évidemment démontré Tertullien, dans son *Apologétique* et dans son *Traité de l'âme;* Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique ;* Huet, dans sa *Nouvelle Démonstration évangélique,* et, de nos jours, le savant cardinal

Gousset, dans sa *Théologie dogmatique*, en honorant d'un culte religieux *plusieurs* dieux, la superstition païenne elle-même ne les a jamais *égalés* au Dieu suprême, appelé par elle : le PÈRE DES HOMMES et DES DIEUX : *Pater hominumque* DEORUMQUE. Les *dieux* du paganisme n'étaient que des dieux *subalternes*, créés, eux aussi, comme tout le reste, par LE DIEU souverain, et dépendants de lui ; n'étaient que ces *petits* esprits, bons ou mauvais, dont, d'après saint Paul, le *grand* Esprit, Dieu, se sert, comme de ministres, pour accomplir les desseins de sa justice ou de sa bonté dans le gouvernement du monde : *Omnes sunt administratorii spiritus* (Heb. I, 14) ; n'étaient, dans le vrai, que des démons, ou des hommes endiablés ; mais on ne les confondait pas avec le Dieu vrai qui a fait le ciel : *Dii gentium dæmonia ; Dominus autem cœlos fecit* (Psal. 95, 5). L'abomination de l'idolâtrie n'est donc pas dans la croyance, commune à tous les peuples : qu'il existe des bons et des mauvais esprits, agissant, comme causes secondes, sous l'empire du Dieu, Cause première de tout ; car tout cela est vérité ; mais l'idolâtrie est, comme l'a remarqué saint Paul, dans l'horrible pensée de rendre aux images de l'homme corruptible, et même des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles, la gloire et le culte qui ne sont dus qu'au Dieu incorruptible ; de prostituer la vérité au service du mensonge, d'adorer et servir la créature plutôt que le Créateur : *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum... qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et servierunt creaturæ potius quam Creatori* (Rom. I). En sorte que l'idolâtrie est un crime, et le plus grand et le plus abominable de tous les crimes, plutôt qu'une erreur.

Il est vrai aussi que chez les Juifs seulement la connaissance de Dieu s'était conservée pure, complète et parfaite : *Notus in Judæa Deus* (*Psal.* 75, 2) ; mais il est vrai aussi, nous le répétons, que cet horrible crime, dont tant de peuples se sont rendus coupables, et qui a égaré loin du culte du vrai Dieu leur cœur, n'a cependant pas entraîné leur esprit au crime, plus abominable encore, de la négation de Dieu, et que, s'il y a eu dans le monde des insensés dont le cœur a osé articuler le blasphème : DIEU N'EST PAS, *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*, l'humanité

n'a jamais été athée. C'est un fait incontestable qu'elle a toujours et partout possédé et conservé la foi à l'existence d'un Dieu *unique* et *spirituel* et à ses principaux attributs. C'est un fait incontestable que, malgré les profondes altérations qu'il a subies, en différents lieux et à des époques différentes, dans son *application*, le court symbole, que nous venons de formuler, est resté toujours et partout pur et intact par rapport *à ses principes*, et a formé et forme le fond commun des croyances religieuses du genre humain, ou bien de ce qu'il y a de vrai dans toutes les religions. C'est-à-dire que c'est un fait incontestable que l'universalité des hommes a, toujours et partout, possédé et possède encore d'une manière prompte et facile, avec une certitude fixe et immuable et sans mélange d'erreur : *omnes, de facili, fixa certitudine, et absque dubitatione et errore*, la première, la plus importante et la plus absolue de toutes les connaissances, la connaissance de Dieu.

Un pareil fait n'est pas et ne peut être l'œuvre des spéculations, des recherches de la raison particulière ni de l'enseignement de la philosophie.

D'abord, d'après des témoignages non suspects, c'était la doctrine commune aux anciens philosophes : Que, de même que, dans l'ordre politique, le genre humain n'existe que pour le honheur d'un petit nombre de personnages puissants : *Humanum paucis vivit genus* (SÉNÈQUE), de même, dans l'ordre intellectuel, la sagesse n'est que le partage d'un petit nombre de savants, et que sa spécialité est de se dérober aux yeux de la multitude : *Est autem sapientia paucis consensa judicibus, multitudinem consulto fugiens* (CICÉRON). Comment donc les anciens philosophes auraient-ils propagé la connaissance d'un Dieu unique, telle qu'elle se trouvait répandue dans toute l'humanité, eux pour qui l'universalité des hommes était *naturellement* étrangère à la lumière de la vérité, aussi bien qu'au bonheur de la liberté, et qui, par une criante injustice, comme la leur reproche saint Paul, tenaient captive et cachée la vérité de Dieu : *Qui veritatem Dei in injustitia detinent* (*Rom.* I)?

En second lieu, il était reconnu par les mêmes philosophes que, par la voie des recherches et des investigations de la raison particulière, même le petit nombre d'hommes à qui la nature aurait

départi le privilége de connaître la vérité, ne pouvait l'atteindre que, comme saint Thomas vient de le faire observer, après un laps de temps et de rudes et obstinés travaux : *Nonnisi paucis et ad longum tempus*. Car on connaît les lamentables plaintes formées par Théophraste et répétées par Cicéron, au nom de tous les anciens sages, contre la Nature, parce qu'elle accorde une vie très-longue aux corneilles qui ne savent qu'en faire, et la refuse aux hommes qui pourraient l'utiliser pour arriver à la connaissance de la vérité : de manière qu'à peine a-t-il commencé à voir de loin ses lueurs, il lui faut s'éteindre, sans avoir pu jouir pour quelques instants de sa beauté.

M. Saisset en a, sans aucun doute, menti impudemment à l'histoire du genre humain, en affirmant, comme on vient de l'entendre, que le *dogme d'un Dieu unique et spirituel ne date que de l'époque de Socrate et de Xénophane ;* mais, ayant commencé par nier que la Divinité se soit révélée à l'homme en le créant, il a au moins été logique dans son immense et impie mensonge ; et, en ajoutant que *tout grand ouvrage veut du temps*, et que *la raison a eu besoin de trois ou quatre mille ans pour percer ses ténèbres natives*, il ne fait que reconnaître, au nom de la philosophie moderne, la grande vérité que Cicéron avait reconnue au nom de la philosophie ancienne, et saint Thomas au nom de la philosophie du christianisme, c'est-à-dire que s'élever à la connaissance d'un *Dieu unique et spirituel*, par les seuls efforts de la raison, c'est un *grand ouvrage qui demande un temps immense*. Mais, en avouant que, livrée à elle-même, la raison humaine aurait eu besoin de trois ou quatre mille ans pour *percer ses ténèbres natives*, concernant *le Dieu unique et spirituel*, il a reconnu que la connaissance de Dieu, que l'histoire de l'humanité nous montre comme une étoile fixée sur son berceau et l'éclairant dès le commencement, n'est pas l'œuvre de la raison ni de la philosophie, qui n'est arrivée que trois ou quatre mille ans plus tard, et que, comme l'a dit le Docteur angélique, il y a six siècles : « Si Dieu ne s'était pas révélé lui-« même à l'homme, le genre humain tout entier serait resté dans « LES TÉNÈBRES par rapport à la connaissance de cette sublime et « précieuse vérité. »

En troisième lieu, qui ignore les divisions, les contradictions,

les luttes, les guerres des philosophes, sur les plus simples et premières vérités ? On chercherait en vain non-seulement deux sectes, mais aussi deux individus de la même secte ayant, sur quoi que ce soit, la même opinion. Ce qui pour l'un est blanc, est noir pour l'autre; ce qui pour celui-ci est une vérité mathématique, est pour celui-là une énorme extravagance; ce qui pour un tel est de la sagesse, n'est que de la folie pour tout le reste; et, chose encore plus singulière, en plein désaccord avec les autres, chaque individu n'en est pas moins en désaccord avec lui-même. Ce qui lui paraît vrai dans un temps, lui paraît faux dans un autre. Les opinions de sa vieillesse n'ont rien de ressemblant avec celles de sa virilité. Il change d'avis d'une saison à une autre de la même année, et même du matin au soir du même jour, et on rencontre à chaque instant des hommes qui aujourd'hui disent anathème à une opinion pour laquelle ils se seraient hier fait couper le cou. L'histoire de la philosophie n'est qu'une véritable *histoire des variations* des sectes philosophiques et des philosophes mêmes; c'est pourquoi Cicéron a comparé les anciens philosophes à une troupe de comédiens ou de charlatans, offrant pendant le jour au public, comme des chefs-d'œuvre ou des miracles de sagesse, les songes que chacun d'eux a faits pendant la nuit : *Audite portenta et miracula, non disserentium philosophorum, sed somniantium* (*de Natur. Deor.*); et saint Paul, avec plus de raison, appelle les philosophes du paganisme : De faux sages et de véritables fous : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt ;* car, comme les habitants d'une maison de santé sont bien des aliénés, mais il n'y en a pas deux qui le soient au même degré, ainsi les philosophes de l'antiquité sont tous des fous, mais il n'y en a pas deux qui délirent de la même manière.

Ce spectacle n'est rien moins que rassurant. C'est là la honte et le grand scandale de la philosophie. « En présence, disait encore Cicéron, de l'obscurité profonde qui enveloppe toute la nature, et des dissensions si tranchées, des contradictions si palpables, qui divisent les plus grands hommes sur les plus petites choses, et n'y laissent planer que l'incertitude et le doute, je me vois forcé de suivre la doctrine académique : QUE L'HOMME NE PEUT RIEN COMPRENDRE ET NE PEUT ÊTRE CERTAIN DE RIEN : *In*

tanta obscuritate naturæ et dissensionibus tantis summorum virorum, qui de rebus contrariis tantopere disputant, assentior huic sententiæ : NIHIL PERCIPI POSSE (Acad. II).

De nos jours, une intelligence d'élite, une belle âme, M. JOUFFROI, a avoué, lui aussi, dans les mêmes termes : Que, dans les voies de la philosophie et en écoutant les philosophes, il n'a rencontré que le scepticisme, et son dernier mot, en mourant, n'a été qu'un anathème contre les philosophes et la philosophie. En sorte que, marchant à la lueur trompeuse de la raison particulière, comme le philosophe romain avait fini par perdre la foi naturelle aux vérités apprises par l'enseignement social, ainsi le philosophe français a fini par perdre la foi surnaturelle aux vérités apprises par l'enseignement divin. Saint Thomas n'a donc rien exagéré, en affirmant que les investigations purement rationnelles, donnant nécessairement lieu à la diversité et à la contradiction des opinions sur un même sujet, loin de rendre certaines les vérités douteuses, ne peuvent que rendre douteuses les vérités les plus certaines et les mieux démontrées : *Apud multos in dubitatione manerent ea quæ sunt verissime demonstrata ; præcipue cum videant a diversis diversa doceri.*

Cicéron a dit : « Il n'y a pas d'absurdité, quelque grande et grossière qu'elle soit, qui n'ait eu un philosophe pour maître : *Nihil est tam absurdum quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* Les dialogues de Lucien ne sont qu'un horrible réquisitoire contre les philosophes et contre la philosophie. Lucrèce nous apprend que c'est la langue d'un philosophe de la Grèce qui, la première, a osé formuler le blasphème : « que Dieu n'est pas. » De son côté, saint Paul a résumé dans ces deux mots les travaux des philosophes de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome : « Ils ont cherché la sagesse et n'ont rencontré que la « folie : *Sapientiam quærunt, et stulti facti sunt.* » C'est, comme on le voit, la même pensée exprimée en différentes manières, c'est-à-dire : que toutes les aberrations, tous les délires, tous les scandales de la raison humaine, ont été l'œuvre de la philosophie, et que l'Idéalisme, le Matérialisme, le Panthéisme, l'Athéisme, toutes, en un mot, ces immenses erreurs, qui ont égaré les plus grands peuples et détruit les plus florissantes sociétés, ne sont pas sorties des temples ni des livres des prêtres, mais

des académies et du cerveau des philosophes. Or, le moyen de révoquer en doute un fait attesté par des philosophes païens eux-mêmes et par le plus grand docteur du monde chrétien ! Voilà pour les temps anciens.

Quant à l'*ivraie* des erreurs qui, selon la prédiction de l'Évangile, a pu germer à côté du froment des doctrines du christianisme, il est certain aussi que l'HOMME ENNEMI, *inimicus homo,* ne l'a sursemée dans le terrain de l'Église, du commencement même de l'Église, que par l'organe des philosophes. Car Tertullien, saint Irénée, saint Jérôme, saint Augustin, témoins oculaires du fait, et dont on lira plus loin les éclatants témoignages, s'accordent tous à regarder Platon comme LE PATRIARCHE DES HÉRÉTIQUES, et la philosophie des académiciens comme l'ASSAISONNEMENT DE TOUTES LES HÉRÉSIES et la SOURCE DE TOUTES LES IMPIÉTÉS.

Enfin, comme il sera démontré dans le cours de cet ouvrage, particulièrement dans sa dernière partie, où il sera question de la MÉTHODE, toutes les réformes apportées à la philosophie dans ces derniers temps, loin d'avoir aidé l'esprit humain à faire un seul pas en avant, n'ont servi qu'à le faire reculer dans la voie du vrai, et n'ont fait que constater, de la manière la plus éclatante, l'impuissance de la philosophie à conduire les hommes à la possession de la vérité. Qu'on écoute sur ce sujet un écrivain non suspect, le profane abbé GENOVESI, le plus célèbre des philosophes italiens du dernier siècle, le panégyriste le plus fanatique et l'apôtre le plus zélé des prétendues réformes de la philosophie, accomplies par Bacon et Descartes :

« L'expérience de tous les jours, a-t-il dit, nous apprend que, « dès l'instant où la littérature a commencé à faire des progrès, « les questions n'ont fait qu'augmenter aussi. Tout l'avantage « qu'on a obtenu des *nouvelles études* se réduit à voir l'*obscurité* « et les *ténèbres* envelopper ces *vérités* pour lesquelles nos pères « avaient la plus grande vénération, s'ils les avaient reçues par « la tradition, ou qu'ils tenaient pour très-certaines, s'ils les « avaient trouvées eux-mêmes. Le NOUVEAU, qu'on a voulu subs- « tituer à l'ancien, ne vaut CERTAINEMENT PAS MIEUX QUE CE QU'ON « A DÉTRUIT. En sorte que, si nous continuons à marcher dans cette « voie où nous sommes entrés, dans *un* ou *deux* siècles, *c'en sera*

« *fait de la science humaine tout entière,* et nos descendants ne « sauront autre chose, si ce n'est qu'ils ne sauront plus rien (1). »

A l'exception près que cette prophétie qui, selon son auteur, ne devait s'accomplir que dans *un ou deux siècles,* s'est accomplie trente ans après qu'elle avait été faite ; jamais prédiction ne s'est plus exactement vérifiée. Car, depuis un siècle, *c'en est déjà fait de la science humaine tout entière*, dans l'ordre intellectuel moral, politique ; et, pour ce qui concerne les vérités de cet ordre, *nous ne savons plus autre chose*, *si ce n'est que nous ne savons plus rien.*

Il est incontestable que le protestantisme, avec l'infâme cortége de toutes les erreurs et de tous les crimes anciens qu'il a ramenés en Europe, n'a eu que le philosophisme grec pour père ; car ce n'est qu'en introduisant dans la théologie la théorie de Platon sur le *libre examen* en philosophie, que Luther a enfanté à son tour toutes les modernes hérésies, et ce n'est qu'en revendiquant pour la philosophie la même théorie que Luther avait adoptée pour la théologie que Descartes a engendré le siècle de Voltaire qui dure encore, et son évangile qui n'est que la négation complète de toute vérité et de toute vertu, de toute révélation et de toute raison, de toute religion et de toute société.

Voltaire n'a été possible qu'après Descartes, Descartes ne l'a été qu'après Luther, et Luther et Descartes ne l'ont été qu'après qu'on eut ressuscité Platon et sa philosophie. Cette philosophie a été la préface obligée du protestantisme, le protestantisme l'a été du cartésianisme, le cartésianisme l'a été du philosophisme voltairien du dix-huitième siècle, et ce philosophisme voltairien l'a été du rationalisme de notre siècle. L'ignorance et l'hypocrisie, l'entêtement et le fanatisme de l'école cartésienne, ont beau se roidir, se révolter contre ces rapprochements historiques et crier à la calomnie, ils n'empêcheront pas les hommes sérieux de reconnaître cette triste filiation de modernes erreurs ;

---

(1) « Experimento scimus, ex quo litteraria res cuncta est, quæstiones etiam « cunctas, et rebus, quas veteres aut, traditas, sancte venerabantur, aut inven- « tas, certo tenebant, tenebras obtrusas, nihilo interim meliori advecto. Ita ut « si, ut cœpimus, pergamus, intra unum aut alterum seculum de *tota* hominum « sapientia actum erit ; nihilque sapient posteri, *nisi se nihil scire* (*Ars logico-* « *critica,* lib. I, c. III, § 8). »

ils ne parviendront jamais à faire croire que Quatre-vingt-treize a calomnié Descartes en lui décrétant une statue et un culte religieux ; que tous les maîtres d'erreurs et les philosophes incrédules de toutes les nuances ne sont pas logiques en proclamant Descartes, avec un enthousiasme unanime, leur maître commun, leur patriarche et leur père, et qu'enfin les tristes sectaires de Saint-Simon ont été des insensés en prononçant cette parole pleine de sens et de vérité, qui résume à elle seule toute l'histoire de la philosophie moderne : « Grâce à Descartes, nous sommes tous « protestants en philosophie : comme, grâce à Luther, nous som- « mes tous philosophes en religion. »

Il est donc plus clair que le jour que la philosophie, n'étant pas le moyen naturel donné à l'homme pour connaître et posséder la vérité, n'est pas non plus la *connaissance rationnelle* de la vérité, et que toute définition qui lui attribue un tel rôle et un tel but, est radicalement fausse, absurde, inepte et ridicule.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DE CE QU'EST VRAIMENT LA PHILOSOPHIE. DE SES PARTIES ET DE SON BUT VÉRITABLE ET LÉGITIME.

§ 1er. *Utilité et définition de la philosophie. — Elle diffère de la théologie. — Objet de la philosophie. — Divisions de la philosophie. — Vrai but de la philosophie.*

Faudra-t-il donc condamner à l'ostracisme la philosophie comme une science dangereuse ou au moins vaine et sans objet ? Faut-il faire un auto-da-fé de tous les livres des philosophes et de certains philosophes eux-mêmes ? Non, certainement non ; et quoique, tout bien considéré, le genre humain ne perdrait pas grand'chose à une pareille hécatombe, cependant telle n'est pas, telle ne peut pas être notre pensée, puisque nous faisons ici nous-même de la philosophie. Bien plus, nous aimons la philosophie, car nous en avons fait le sujet de nos études pendant quarante

ans. Nous sommes donc bien loin de contester l'utilité et même la nécessité de cette discipline; seulement il faut s'entendre sur sa vraie nature et sur son vrai et légitime objet. Après donc avoir montré ce que la philosophie n'est pas et ne saurait être, nous allons maintenant montrer ce qu'elle est vraiment, ce qu'elle doit être, sous peine de n'être pas du tout, ou de n'être qu'un apprentissage funeste, et, dès lors, pire que rien : car le mal est pire que le néant.

La philosophie, *quant au mot,* n'est que *l'amour ou le désir de la sagesse,* car ce mot se compose des deux mots grecs : *philos* qui signifie *amateur,* et *sophia* qui signifie *sagesse.* C'est que, chez les Grecs, tous ceux qui aimaient passionnément une chose étaient dits *philoi* ou amateurs de cette chose. Comme donc on appelait *philodoxoi* ceux qui poursuivaient les honneurs, on a nommé *philosophoi* ceux qui aimaient la sagesse et *philosophia* ce sentiment de l'âme.

Le premier à faire usage de ce mot a été Pythagore. En voici l'occasion : un roi, frappé d'admiration pour son éloquence et pour son savoir, s'étant écrié : «Voilà un véritable *sophos* » (*sage*)*!* Pythagore, avec une modestie que nos philosophes lilliputiens feraient bien d'imiter, répondit : «Dieu seul est *sophos;* pour moi, je ne suis que *philosophos* » (aimant la sagesse).

Voilà pour ce qui regarde le mot «philosophie.» Quant à la chose, pour savoir ce qu'est la philosophie, il faut observer que les savants ont toujours et partout distingué deux manières de connaître une chose ou deux espèces de connaissances.

Quelque grande que soit la supériorité de l'amour du bien, propre à l'homme, sur l'amour du bien propre à la brute, tout amour du bien de la part de l'homme n'est pas la Vertu. On n'est vraiment vertueux que lorsqu'on aime le bien par des motifs nobles et désintéressés, d'une manière permanente et complète, et avec la disposition de le faire partager même aux autres par le *dévouement.*

De même, quelque grande que soit la supériorité de la connaissance de la vérité, propre à l'homme, sur la connaissance propre à la brute, toute connaissance de la vérité de la part de l'homme n'est pas le SAVOIR. On n'est vraiment savant que lorsqu'on connaît la vérité dans ses raisons, dans ses principes, dans

ses causes, dans ses rapports, dans ses conséquences, dans ses effets, et qu'on est capable de faire partager cette connaissance aux autres par l'*enseignement*. Car, comme saint Thomas l'a fait observer avec la profondeur et la clarté qui lui sont propres, un être n'est parfait, dans son acte ou dans son opération, que lorsqu'il peut rendre un autre être semblable à lui. Comme donc un corps n'est vraiment chaud que lorsqu'il peut chauffer d'autres corps, de même on n'est vraiment savant que lorsqu'on peut instruire les autres : car enseigner n'est que faire naître dans les autres la science qu'on possède en soi-même (1).

La connaissance des choses, commune à tous les hommes, se dit *vulgaire*, parce qu'elle est propre aux personnes qui n'ont pas fait des études, et qui forment la masse du peuple ; elle s'appelle aussi *superficielle*, parce qu'elle s'arrête à l'impression immédiate que font les choses, présentées à notre imagination par les sens ou à notre esprit par la parole ; elle se nomme enfin connaissance *historique* ou du *fait*, parce qu'elle ne dépasse pas la simple notion du fait, et n'en atteint pas la raison intime et la cause.

La connaissance des choses, propre aux savants, se dit *causative*, parce qu'elle implique la notion des *causes* de ce qui est ou peut être, de ce qui se fait ou peut se faire ; elle s'appelle aussi connaissance *formelle*, parce qu'en s'élevant au-dessus de la matière de tout composé naturel ou logique, elle en considère le principe actif qui en est la *forme* ; enfin on la nomme connaissance *scientifique*, parce qu'elle constitue la science proprement dite. Ainsi tous les hommes, sachant que l'âme est spirituelle et non sujette à la mort, n'ont que la connaissance *historique* de ce dogme ; mais ceux, parmi eux, qui, en outre, savent les raisons et les causes par lesquelles l'on prouve la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ont du même dogme la connaissance *causative*.

De même donc qu'il y a trois manières d'aimer le bien : la manière matérielle, propre à la brute ; la manière spirituelle, mais

(1) « Unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere al-« terum simile sibi. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid cale-« facere ; ita signum scientiæ est, quod possit docere : quod est scientiam in al-« tero causare. »

restreinte, *actuelle* et *individuelle*, propre à tout homme, et la manière large, constante et expansive, propre à l'homme vertueux, et que cette dernière manière seule constitue la vertu ; de même il y a trois manières de connaître la vérité : la manière uniquement sensible et déterminée, propre à la brute; la manière intellectuelle et universelle, propre à tout homme, et la manière approfondie, complexe et communicative, propre au savant, et seule cette dernière constitue le savoir; et comme la première de ces manières de connaître constitue la sensation, et la deuxième est la base de la raison, la dernière a toujours été considérée comme formant la *science* véritable, la *sapience* humaine.

En effet, Aristote a dit : « On ne croit que nous avons la science « d'une chose que lorsque nous sommes censés en connaître les « causes. La vraie sapience est la connaissance des premières et « des plus hautes causes (1). » « La sapience, a dit à son tour Ci- « céron, est la science des choses divines et humaines, et la con- « naissance de la cause par laquelle toute chose est ce qu'elle est. « C'est pourquoi, s'élevant jusqu'à l'imitation de l'œuvre divine, « la science regarde avec dédain les choses humaines (2). »

Enfin saint Thomas s'exprime ainsi : « La science du vrai ne « s'obtient que par la connaissance des causes... Nous n'appe- « lons savant, dans toute science, que l'homme qui sait assigner « la raison et les causes sur chaque sujet sur lequel on l'in- « terroge : *Scientia veri non habetur nisi per causas;... sapien-* « *tem in omni sapientia dicimus. qui potest assignare causas cu-* « *jusque quæsiti* (3). » C'est donc ainsi bien définir la science que la dire : « L'habitude de démontrer tout ce qu'on affirme : *Habitus asserta demonstrandi.* »

---

(1) « Tum scire aliquid dicimur, cum rei causas nosse putamur. Sapientia est « cognitio primarum et altissimarum causarum (*Metaphys.*, lib. I). »

(2) « Sapientia est divinarum humanarumque scientia, cognitioque quæ « causa cujusque rei sit. Ex quo efficitur ut divina imitetur, humana vero om- « nia virtute inferiora ducat (*Tuscul.*, lib. IV). »

(3) Comme toute connaissance n'est pas de la *science*, de même toute science n'est pas la *sagesse;* car, de ce qu'on connaît un petit nombre de choses *par leurs causes*, il ne s'ensuit pas qu'on est *savant*. Les savants ne sont que ceux qui possèdent la *science* d'une série de choses, ou bien la science de *toutes* les choses qui sont l'objet des spéculations et des recherches de l'esprit humain.

Or la *philosophie*, ainsi que le mot l'indique, n'étant que l'*amour* ou l'*étude* de la sapience, et la sapience n'étant que la connaissance des choses par leurs causes, la philosophie est l'amour, le désir, le soin constant de connaître par leurs causes les choses existantes ou possibles et leurs rapports les plus intimes et les plus éloignés.

« Tout homme, dit Origène, appète la science, comme l'es-« tomac appète les aliments et la boisson : *Sicut stomachum ci-« bum et potum.* » Et saint Thomas ajoute : « C'est Dieu même « qui a donné à l'homme l'appétit naturel de la science : *Natu-« ralem scientiæ appetitum mentibus hominum Deus inserit.* » Cependant il n'y a qu'un petit nombre d'hommes, dans chaque nation, qui s'applique aux études et aux travaux intellectuels, pour conquérir la science et la professer.

Ces hommes d'élite, qui passent leur vie à sonder les secrets de la nature, à expliquer, à enseigner la vérité, ont toujours joui de la plus grande considération chez tous les peuples. On les a appelés *Voyants* chez les Hébreux, *Mages* chez les Assyriens, *Chaldéens* chez les Perses, *Gymnosophistes* chez les Indiens, *Druides* chez les Gaules, *Sophoi* chez les Grecs, et *Sophistes* chez les Romains. Ainsi, par le mot nouveau « philosophe, » introduit par Pythagore, les Grecs n'ont indiqué qu'une chose très-ancienne ; car, dès le commencement du monde, il s'est toujours et partout trouvé un petit nombre d'esprits élevés qui ont consacré leur talent et leur vie aux investigations des causes les plus cachées, à attirer les hommes à la connaissance de la vérité et à la pratique de la vertu, par conséquent la sagesse, ou la philosophie, n'a jamais manqué à aucun âge du monde. Voilà donc ce que c'est que philosopher. Maintenant il reste à dire le sujet de la philosophie.

L'objet de la science, dit saint Thomas, est ce dont on cherche à connaître les raisons et les causes : *Subjectum scientiæ est cujus causas et rationes quærimus.* Et puisque l'on peut chercher et trouver, pour son propre compte, et apprendre aux autres les raisons et les causes propres de toutes les choses *capables d'être connues par l'esprit humain*, toutes ces choses sont et peuvent être l'objet de la philosophie.

Qu'on remarque bien que nous avons dit *les raisons et les*

causes propres aux choses, car chaque chose, selon l'ordre différent auquel elle appartient, a des raisons et des causes de son propre genre, et c'est d'après *ces* raisons et *ces* causes qu'on peut en disputer. Ainsi, par exemple, on ne puise les raisons et les causes des vérités de la foi qu'aux sources des révélations divines, transmises par l'Écriture et par la tradition, et définies par l'Église. Les raisons et les causes des vérités mathématiques se déduisent des idées et des principes universels et des conceptions que la raison commune des hommes admet comme absolument certains, et qui forment à eux seuls la raison humaine. Enfin, les raisons et les causes des vérités phyisiques (si tant est que les *faits* de l'ordre matériel soient des vérités scientifiques plutôt que des notions historiques) se prennent des lois de la nature physique, des propriétés et des forces des corps que l'expérience et l'observation ont fait connaître.

Or ce sont ces raisons et ces causes, *propres* aux vérités de chaque ordre de connaissances, qui constituent les sciences diverses et engendrent les règles et les canons particuliers qu'on doit suivre dans chaque science. Car ce n'est pas, comme Laplace l'a rêvé, par des calculs arithmétiques qu'on doit chercher la certitude dans les choses morales, ni par des raisonnements purement métaphysiques qu'on doit chercher la certitude dans les choses physiques; mais c'est par les moyens propres à chaque ordre de vérités, disait Cicéron, qu'on doit traiter chaque chose, et ce n'est que par ces moyens qu'on peut atteindre la science certaine et même évidente de leur vérité : *Propriis enim argumentis pertractanda unaquaque res est.*

On peut donc philosopher des choses divines aussi bien que de toute autre chose, et cette philosophie des choses divines s'appelle THÉOLOGIE ; car ce qui distingue le docteur théologien du simple disciple de la foi, ce n'est pas que celui-là connaisse un plus grand nombre de dogmes et les croie d'une foi plus ferme et plus complète que celui-ci, puisque l'objet de la foi ou les vérités divinement révélées, et les motifs d'y croire, ou l'autorité divine parlant par l'Église, sont également les mêmes pour tous les chrétiens; les savants doivent, aussi bien que les plus simples fidèles, y soumettre avec la même plénitude de consentement, avec la même humilité et le même amour, leur

intellect en l'hommage de la foi. La différence donc entre les maîtres de la science sacrée et les simples disciples de l'Évangile, est que, les uns et les autres connaissant et croyant de la même manière les mêmes vérités, cependant seul le théologien en connaît les raisons et les causes qui leur sont propres; lui seul sait en démontrer l'origine divine; lui seul sait les environner de preuves tirées des livres saints et de la tradition de l'Église; lui seul sait les défendre contre les attaques des hérétiques; lui seul peut indiquer ce qui, dans chaque science, est conforme à la révélation, ou y est contraire; lui seul peut déduire d'autres vérités, des vérités ou des principes révélés, et en donner, en expliquer promptement les raisons; lui seul, en un mot, possède la *science* des choses divines, tandis que le simple chrétien n'en a que la simple *connaissance.*

La foi donc de tout docteur, quelque grand qu'il soit, est la même que celle du dernier des fidèles; mais en assigner les sources, les motifs, les arguments et les démonstrations, n'appartient qu'au Maître de la science divine.

Une telle science est de la vraie philosophie touchant les choses divines.

Il en faut dire autant de la Jurisprudence. Le simple citoyen connaît ou doit connaître, autant qu'un jurisconsulte, les lois de son pays. La connaissance des lois civiles, au moins en général, appartient à tout le monde; c'est pourquoi on les publie, et nulle loi n'oblige qu'après qu'elle a été *suffisamment* publiée. En quoi donc le maître en droit diffère-t-il de tous ceux qui ne le sont pas? en ceci: que le maître en droit seul connaît l'origine, les principes, les raisons, les causes, l'objet, la fin, l'importance, la portée, la force, la sanction des lois; que, par conséquent, lui seul peut les interpréter, les expliquer, les soutenir, en faire l'application aux cas particuliers, en tirer des conséquences légitimes pour le maintien des droits des citoyens et pour le bien de l'État. C'est parce que, outre la connaissance *historique* des lois qui lui est commune avec tous les citoyens, le jurisconsulte en possède de plus la connaissance *rationnelle, scientifique,* et cette connaissance des lois constitue la vraie philosophie du droit.

Toutes les disciplines libérales, la Littérature, l'Éloquence,

la Poésie, l'Histoire, aussi bien que les Arts libéraux et même mécaniques, peuvent être le sujet de la philosophie. Car ayant, eux aussi, leurs raisons, leurs causes, que le vulgaire ignore, on peut en avoir, outre la connaissance *matérielle*, la connaissance *formelle*, et ils peuvent être traités philosophiquement. C'est ce qu'ont fait Platon, Aristote, Cicéron, chez les anciens, et une foule de philosophes chez les modernes, jusqu'à l'auteur du Vrai, du Beau et du Bien, quoique rien ne soit moins vrai que le Vrai, rien ne soit moins beau que le Beau, rien ne soit moins bon que le Bien de ce livre, et qu'on eût pu l'intituler avec plus de raison : Du Faux, du Laid et du Mal. C'est, au moins, ainsi qu'il en a paru à la congrégation de l'*Index*.

Au commencement, on divisa la philosophie en trois parties : la *Logique*, la *Physique* et l'*Éthique*, ou en philosophie *rationnelle*, *naturelle*, et *morale*. Il est vrai que ce fut Platon qui, le premier, introduisit cette division de la philosophie chez les Grecs; mais, comme l'a fait remarquer saint Augustin, Platon ne fit que donner un nom nouveau à des choses très-anciennes; car, bien longtemps avant lui, partout la philosophie eut trois parties : la *Physique*, qui traitait de la *nature* de tous les êtres existants ou possibles, et de leurs propriétés, et qui, par conséquent, embrassait aussi les discussions sur Dieu et sur l'âme; l'*Éthique*, qui renfermait toute la science des mœurs et des devoirs de l'homme et du citoyen, et, dès lors, la science des lois; la *Logique*, qui comprenait l'*Idéologie*, ou la science des idées et des mots qui en sont l'expression, et la *Dialectique*, ou la science de distinguer la vérité de l'erreur, dans toutes les branches du savoir humain.

Comme les êtres sont ou actuellement *existants*, ou à l'état de simple *possibilité*, et *spirituels* ou *corporels*; plus tard, la *physique* fut partagée en deux disciplines : la Métaphysique, qui traitait de la *nature* de l'être en général, et de toutes les choses spirituelles et abstraites, et la Physique, proprement dite, qui s'occupait spécialement de la *nature* et des propriétés des corps, et de toutes les choses qui tombent sous les sens.

La métaphysique et la physique (en tant que sciences) constituent la partie *spéculative* de la philosophie; car elles se bor-

nent à fixer ce qu'on doit *croire* concernant les choses de l'ordre intellectuel ou physique, en tant qu'elles sont *vraies*. L'éthique est la partie pratique de la philosophie, parce qu'elle traite des choses en tant qu'elles sont réalisables par l'action, ou en tant qu'elles sont *bonnes*. La logique est la partie *rationnelle* de la philosophie, qui aide également l'esprit dans ses jugements des choses en tant qu'elles sont vraies et qu'on doit les croire, et l'âme dans les actes de la volonté, en tant qu'ils sont bons et qu'on doit les pratiquer. Ainsi la partie *spéculative* de la philosophie se rapporte particulièrement à la faculté *intellective*, dont l'objet est le *Vrai*; la *pratique*, à la faculté *appétitive* de l'âme, dont l'objet est le *Bien*; la *rationnelle* appartient à la faculté de *raisonner*, dont l'objet est la démonstration du *Bien* et du *Vrai*.

Aujourd'hui, le nom de philosophie est réservé à l'*étude des causes* des êtres *en général*, des êtres existants ou possibles, spirituels ou matériels, touchant leur nature et leurs propriétés communes, et on donne un nom spécial à l'étude des causes des êtres, appartenant à une catégorie ou à un ordre particulier. Ainsi donc on appelle Théologie la science des êtres et de leurs rapports, dans l'ordre surnaturel; Physique, la science des êtres corporels; Médecine, la science des composés animés, considérés sous le rapport de la santé; Jurisprudence, Droit, la science des lois ou des rapports des êtres sociaux; et ainsi des autres branches du savoir humain. En sorte que toute science est au fond de la philosophie; mais la philosophie, comme on l'entend de nos jours, n'est pas toutes les sciences, mais c'est la connaissance *scientifique*, ou la science des êtres et de leurs rapports en général : *Cognitio per causas, seu scientia entium eorumque relationum in genere.*

« La philosophie, dit le P. Buffier, est considérée comme « la préparation nécessaire pour les sciences ultérieures et plus « déterminées ou pratiques, comme la théologie, la jurispru- « dence, la médecine, etc. : *Philosophia habetur ut apparatus « necessarius ad ulteriores et operosiores scientias : theologiam, « jurisprudentiam, medicinam*, etc. »

La philosophie est donc la clef, la préface de toutes les sciences. Car il faut avoir la science des êtres, de leurs rapports, de leurs propriétés *en général*, avant d'aborder la science des

êtres, de leurs rapports en *particulier*. C'est pourquoi on la fait étudier la première, et avant toute science *spéciale*.

C'est là la vraie notion de la philosophie; c'est donc en donner une idée fausse que la définir *la science de la raison*, *la* CONNAISSANCE ou *la recherche*, ou *l'étude de la vérité*, ou bien *la* CONNAISSANCE *des êtres ou de leurs rapports*. La philosophie est science; toute science implique la connaissance des choses *par leurs causes*. La philosophie n'est donc pas la *simple* connaissance de la vérité, mais la connaissance approfondie, la connaissance *scientifique* des choses dont elle s'occupe.

En effet, on ne saurait assez le répéter, de même que tout chrétien, qui a bien appris son catéchisme, connaît et croit, sur le témoignage infaillible de l'Église, aussi complétement et aussi fermement que le plus grand théologien, les vérités révélées qui font le sujet de la théologie; de même tout homme qui a reçu l'enseignement social connaît et croit, sur le témoignage du consentement universel de l'humanité, aussi complétement et aussi fermement que le plus grand philosophe, Dieu et ses attributs, l'homme, son origine et sa destinée, la loi naturelle et ses obligations, l'esprit et la matière et leurs propriétés essentielles, en un mot, les vérités naturelles qui sont le sujet de la philosophie. Ce qui fait le théologien et le philosophe n'est donc pas qu'ils connaissent un plus grand nombre de vérités que le simple fidèle et l'homme du peuple, mais qu'ils connaissent les mêmes vérités d'une différente manière. C'est que le théologien et le philosophe savent en surplus faire ce que le simple fidèle et l'homme du peuple ne peuvent faire, c'est-à-dire, se rendre compte des vérités qu'ils connaissent, les expliquer, les démontrer, les défendre, les enseigner. Comme donc la théologie n'apprend rien, ne saurait rien apprendre au théologien au-dessus de ce qui est connu par tout le monde dans l'Église; ainsi la philosophie n'apprend rien, ne saurait rien apprendre à l'homme au-dessus de ce qui est connu par tout le monde dans l'humanité. Et comme la théologie n'est pas la connaissance, mais la *science* des vérités *révélées*, la philosophie n'est pas non plus la *connaissance*, mais la *science* des vérités *naturelles*. Voilà l'idée que, en entreprenant l'étude de la philosophie, on doit se former de sa nature et de son essence. Voici maintenant ce qu'on doit penser du

but qui lui est propre, de son importance et de sa nécessité.

« La fin, dit Aristote, est la règle de tout le reste : *Finis est « regula cæterorum.* » Car il est impossible d'opérer droitement et d'une manière régulière et arrêtée, si l'on n'a pas devant les yeux un but déterminé de son opération. De même donc que si l'on n'a pas un point fixe pour terme de son chemin, on ne marche pas, mais on erre çà et là, et on finit par s'égarer dans le monde des corps; de même, si l'on n'a pas une fin connue de ses recherches intellectuelles, de ses raisonnements, de ses *discours*, on ne progresse pas, mais on vague, on va de côté et d'autre à l'aventure, et l'on finit par se perdre dans le monde des idées. Aussi, l'une des causes des errements déplorables des philosophes modernes, c'est qu'ils ont perdu de vue, qu'ils ignorent ou veulent ignorer le but véritable de la philosophie.

Depuis que le protestantisme, ayant envahi toutes les sciences intellectuelles, morales, politiques, en a faussé tous les principes, corrompu toutes les idées; non-seulement pour les philosophes protestants Hoffmann et Heineccius, mais pour les philosophes catholiques aussi, comme le rôle naturel de la philosophie n'est que la connaissance rationnelle de la vérité (1), son but final n'est que la FÉLICITÉ DE L'HOMME. Le P. Goudin est là-dessus aussi explicite et aussi formel que l'auteur de la triste *Philosophie de Lyon*. A les entendre, l'étude de la philosophie non-seulement est nécessaire à l'homme : 1° en tant qu'homme; 2° en tant que citoyen; et 3° en tant que chrétien (*sic*); mais c'est encore LA CONDITION *sine qua non* DE LA FÉLICITÉ DE L'HOMME DANS CE MONDE ET DANS L'AUTRE. D'où il suit que, d'une part, le bonheur étant la fin de tous les hommes, tous les hommes devraient, sous peine de manquer leur fin, devenir philosophes; et que, d'autre part, se trouvant, par leur condition naturelle, dans l'impossibilité physique d'étudier la philosophie, tous, un très-petit nombre excepté, seraient, *de par la nature même*, exclus impitoyablement du bonheur dans le temps et dans l'éternité, et que Dieu aurait assigné au genre humain une fin qu'il ne pourrait jamais atteindre. Rien n'est donc plus inepte, plus ab-

(1) « Quidquid ratiocinio cognoscitur, hoc philosophicum (*Philosoph. Lugd.*, « t. I, p. 11, *in nota*). »

surde et même plus impie qu'une pareille doctrine, et rien n'est plus regrettable que de voir des professeurs catholiques, et même des prêtres, l'enseigner à la jeunesse chrétienne.

Il n'est pas étonnant que, ainsi que le prouve l'ouvrage de Cicéron DES FINS, *de Finibus,* les anciens philosophes païens aient fait de la philosophie la condition nécessaire de la conquête du bonheur de l'homme. Ne *voulant* pas accepter comme règle de foi les traditions universelles et constantes de l'humanité, quoiqu'ils en aient constaté l'existence et leur aient rendu d'éclatants hommages, et ne *pouvant* pas non plus admettre comme vérités les extravagances, les absurdités du paganisme, il ne leur restait que d'aller demander aux spéculations, aux rêves de leur raison, ce qu'ils devaient croire sur l'origine de l'homme, sur la règle des mœurs, sur les récompenses de la vertu et sur la félicité; et ils ont été logiques en appelant la philosophie « la MAÎTRESSE DE LA VIE et LA SOURCE DE TOUT BONHEUR : *magistram vitæ, fontem beatitudinis.*

Les philosophes protestants, sans être moins coupables, ont été, eux aussi, très-logiques d'avoir exhumé, en pleine lumière du christianisme, cette doctrine ténébreuse touchant les rapports de la philosophie avec le bonheur de l'homme. Ayant commencé par abjurer les croyances universelles et constantes de l'Église, comme les philosophes païens avaient commencé par abjurer celles de l'humanité; et ayant posé en principe : « Qu'il ne faut « admettre, comme vérité divinement révélée, que ce qui paraît « tel à la raison de quiconque lit les livres saints ; » ils ont ôté à la révélation tous ses caractères, l'unité, la perpétuité, l'universalité, la certitude, et ne lui ont laissé d'autre force obligatoire, d'autre garantie de vérité, que celles qu'elle peut emprunter aux fausses lueurs, aux caprices du jugement particulier. Dès lors le christianisme entier est devenu un système philosophique, triste jouet de toutes les fantaisies humaines. Dès lors il y eut, parmi les vrais protestants, sur chaque dogme, autant d'opinions différentes que d'individus. Dès lors rien ne fut plus certainement vrai de manière à pouvoir réunir les esprits dans l'unité d'une même croyance, et le symbole cessa *de droit* d'être la règle commune de la foi et de la conduite des peuples chrétiens, égarés dans les voies sans but de la Réforme. Voulant donc sauver,

au moins, la morale de ce vaste naufrage de toute vérité révélée, le protestantisme alla demander à la raison commune à tous les hommes, la règle de foi et de conduite qu'il ne trouva plus dans la foi commune de tous les chrétiens; il commença à traiter de la morale, de son origine, de sa fin, au point de vue purement philosophique, et fit de la philosophie le moyen naturel à l'homme d'atteindre la vertu et le bonheur. Voilà la pensée qui a inspiré les grands travaux des protestants Grotius, Puffendorff, Wolff, Heneccius, Wattel, etc., sur un *droit naturel* fondé uniquement sur la raison, et par lesquels ces philosophes ont tout sécularisé, même la religion; ont fabriqué une religion naturelle, une morale naturelle, une félicité naturelle, comme dernière fin naturelle de l'homme, et ont établi, comme moyen unique de ces frêles constructions, les recherches intellectuelles de la philosophie.

Mais, pour les philosophes vraiment catholiques qui croient que la loi de Dieu, dont l'Église garde pur et entier le dépôt, renferme toute forme de sagesse, *omnem sapientiæ formam*, et que son observation est le moyen unique, le moyen sûr d'atteindre le vrai bonheur pendant cette vie et après la mort: quoi de plus triste que de les voir, ces philosophes, se faire le triste et stupide écho des philosophes païens et des philosophes protestants, en nous parlant, eux aussi, de la philosophie comme de la vraie et unique source, ou de la vraie et unique école de la félicité humaine! Voilà qui est non-seulement surprenant, inepte, absurde au point de vue spéculatif, mais encore scandaleux et funeste au point de vue pratique; et on ne peut assez le déplorer, le condamner, le flétrir, au commencement d'un *cours de philosophie chrétienne*.

§ 2. *Des* FACULTÉS *de l'homme et des* DIGNITÉS *de l'humanité. — Leur différence et leur nombre. — Dignités nécessaires. — Mission de la philosophie. — Idées qu'il faut en donner à la jeunesse.*

Il ne faut pas confondre les *Facultés* de l'homme avec les *Dignités* de l'humanité.

Les *Facultés* de l'homme, comme on le verra plus loin au *Traité de l'âme*, sont au nombre de douze; mais de ces douze fa-

cultés, neuf lui sont communes avec les *formes substantielles* des êtres inanimés et des êtres animés vivants, et trois seulement lui appartiennent en propre, et sont ses facultés *spécifiques* qui le distinguent de tout autre composé naturel; ce sont: la faculté de *comprendre*, la faculté de *raisonner* et la faculté de *vouloir*.

Les *Dignités* de l'humanité ne sont que quatre; ce sont: la dignité *Paternelle*, la dignité *Royale*, la dignité *Sacerdotale* et la dignité *Prophétique* ou *Doctorale*.

A l'origine de l'humanité, ces quatre dignités, propres à notre espèce, se sont trouvées réunies dans un seul et même individu. Adam (et plus tard Noé aussi) fut en même temps *Père, Roi, Pontife*, *Prophète* ou *Maître* et *Précepteur*. Et puisque le Fils de Dieu fait homme a représenté, dans sa divine personne, l'humanité complète et parfaite, il a réuni en lui toutes ces dignités; il a été en même temps le *Père*, le *Roi*, le *Pontife*, le *Prophète* ou le *Précepteur* et le *Maître* par excellence de l'univers.

Mais lorsque l'humanité est passée de l'état *domestique* à l'état *public* (1), ces dignités ont été partagées entre différents personnages. Cependant il ne répugne pas, même dans la société à l'état public, que deux ou trois de ces dignités soient réunies dans le même homme, ou que l'homme revêtu d'une dignité supérieure exerce une dignité inférieure. Ainsi, rien ne s'oppose à ce que le Roi d'un grand peuple soit en même temps Père de sa famille, et à ce que le Pontife universel soit en même temps Roi d'un État particulier, comme Melchisédech, qui était en même temps Roi de Salem et Grand-Prêtre du Dieu Très-Haut: *Melchisedech rex Salem... erat sacerdos Dei altissimi* (*Genes.*, XIV, 18); comme le pape est le souverain prêtre et le docteur de l'Église universelle, et en même temps le souverain temporel des États romains.

Ce qui répugne et ce qui est contraire aux lois naturelles de l'ordre social et de l'humanité, c'est que l'homme revêtu d'une dignité inférieure s'attribue les fonctions propres à une dignité supérieure; que le simple père de famille tranche du roi, et que le roi d'un État usurpe les fonctions du pontificat suprême de l'enseignement universel; comme l'ont fait les anciens Césars,

(1) Voyez notre *Essai sur le pouvoir public*.

et comme le font les rois et les empereurs pontifes, de nos jours.

Ainsi, que le pape soit roi, rien de plus simple et de plus naturel; mais que le roi, par cela même qu'il est roi, se fasse pape et docteur, voilà ce qui est aussi absurde qu'impie, et même aussi ridicule qu'horrible et funeste.

Les *dignités* dont Dieu est l'auteur, comme il l'est de nos *facultés*, sont aussi essentielles pour l'humanité que les trois facultés *spécifiques* que nous venons d'indiquer le sont pour chaque homme. Comme l'homme seul, parmi les êtres vivants, est *animal raisonnable*, ou bien un être animé doué d'intelligence, de raison et de volonté; ainsi l'humanité seule, parmi les différentes agrégations d'êtres de la même espèce, est une agrégation d'êtres vivants, liés ensemble par des rapports intellectuels, moraux, surnaturels, par les rapports de l'autorité et de la puissance, de la révélation et de la foi; l'humanité seule est une agrégation d'êtres vivants possédant la *paternité*, la *royauté*, le *sacerdoce* et l'enseignement public (*magisterium*) ou le *doctorat*. Comme nul être animé n'est homme qu'en tant qu'il *comprend*, qu'il *raisonne* et qu'il *veut*; de même nulle agrégation d'êtres vivants n'est *humaine* qu'en tant qu'elle se propage par la *paternité*, se conserve par la *royauté*, se sanctifie par le *sacerdoce*, s'éclaire par le *doctorat*. Bref, comme il est de l'essence de chaque homme d'être un composé animé qui comprend, qui raisonne, qui veut; de même, il est de l'essence de toute société humaine d'être une agrégation formée par le pouvoir *paternel*, qui produit et maintient les individus et perpétue la famille; par le pouvoir *royal*, qui met d'accord les individus et les familles et conserve l'État; par le pouvoir *sacerdotal*, qui réunit les individus, les familles et les États, dans l'unité de la même loi et du même culte, et forme la société religieuse, l'Église; et par le pouvoir *doctoral*, qui préside à l'enseignement, à la propagation, à la défense, au maintien dans leur intégrité et dans leur pureté des vérités qui sont la règle de conduite de tous les individus de la race humaine, et le fondement de toute société. Sans le pouvoir paternel il n'y a pas de famille, sans le pouvoir politique il n'y a pas d'État; sans le pouvoir religieux il n'y a pas d'Église; et sans l'enseignement facile, gratuit, public de la vérité, il n'y a ni famille, ni État, ni Église, parce que la con-

naissance de la vérité est la base première de toute société (1), et la condition essentielle de sa durée.

Certaines fonctions de la dignité paternelle sont inhérentes à la dignité royale et en font partie, parce que la royauté n'est que la paternité sur une grande échelle. Or, de même, la fonction d'enseigner est inhérente à la dignité sacerdotale, et en fait partie, parce que, médiation sublime entre l'homme et Dieu et entre Dieu et l'homme, et moyen divin par lequel la grâce et la vérité de Dieu sont distribuées aux hommes, le sacerdoce comprend l'enseignement dans toute sa plénitude (2). Mais il n'en est pas moins vrai que, comme la simple paternité est une dignité distincte de la royauté, de même le simple doctorat est une dignité distincte du sacerdoce (3).

Le crime est l'erreur dans l'action ; l'erreur est le crime dans la pensée. Tout crime implique une erreur, et toute erreur se traduit par un crime. Partout où il y a des hommes, il y a des passions, ou des tendances constantes, violentes de s'affranchir de la gêne de toute loi et du joug de tout devoir ; il y a guerre permanente contre la *justice* qui est la loi de l'action, ou de ce qu'on peut faire, et contre la *vérité* qui est la loi de la pensée, ou de ce qu'on doit croire ; il y a disposition pour le crime, l'ennemi de toute justice, et pour l'erreur, l'ennemie de toute vérité.

Mais la justice et la vérité sont les bases de toute société humaine, et nulle société humaine ne saurait exister là où l'erreur est libre d'effacer la vérité, et où le crime peut impunément

---

(1) En effet, en envoyant ses Apôtres dans le monde pour y établir l'Église, le Fils de Dieu leur ordonna de commencer par l'enseignement : *Euntes in mundum universum* DOCETE *omnes gentes* (*Matth.*). C'est que, comme saint Paul vient de nous le dire, enseigner, c'est engendrer ; et, comme la vie physique naît de la génération, la vie intellectuelle résulte de l'enseignement.

(2) En disant aux Apôtres (et à leurs successeurs les Évêques) : « Enseignez « toutes les nations et baptisez-les, *Docete omnes gentes*, *baptizantes eos*, » Jésus-Christ a chargé les mêmes hommes des fonctions du culte, qui comprennent la distribution de la grâce par les sacrements, et de la fonction de répandre toute vérité par l'enseignement.

(3) Tout souverain pontife, chez les Juifs, était en même temps *prophète* ou docteur, interprétant infailliblement l'Écriture : *Cum esset pontifex anni illius prophetavit* (*Joan.*) ; mais tout prophète, ou *voyant*, ou *docteur*, n'était pas souverain pontife. Il en est de même chez les chrétiens.

fouler aux pieds la justice. De là, la nécessité évidente, pour toute société, du pouvoir judiciaire s'appuyant sur la force du droit, et sur le droit, également évident, de la force des armes pour juger les actions, pour prévenir, pour effrayer, pour punir le crime et faire régner la justice et la paix dans l'ordre civil; enfin la nécessité du pouvoir doctoral, fondé sur l'autorité de la doctrine et sur la doctrine de l'autorité, pour juger les pensées, pour prévenir, pour effrayer, pour punir l'erreur, et faire régner la vérité et la vertu dans l'ordre intellectuel et moral.

Les universités, non telles qu'elles sont aujourd'hui, des instruments d'oppression des intellects et des consciences, dans les mains du pouvoir civil; mais telles qu'elles étaient autrefois, des corps forts et puissants de leur soumission au pouvoir religieux, et veillant à ce que ni les hommes d'État, ni les particuliers ne pussent s'emparer de l'enseignement pour l'amoindrir, le fausser et le corrompre; les universités, dis-je, ainsi constituées par l'Église, sont donc, pour toute société, nécessaires autant que les Palais de Justice; les écoles autant que les casernes et les citadelles; les docteurs autant que les magistrats; les vrais savants autant que les soldats; la théologie autant que la jurisprudence. Et comme la philosophie est l'introduction à toute science et la science des principes généraux de toutes sciences, son enseignement est autant nécessaire que l'enseignement de l'art militaire et de la science d'État.

Mais, qu'on le remarque bien, une telle nécessité n'est pas individuelle, mais sociale. S. Paul a dit : « Semblable au corps humain, composé de plusieurs membres, l'Église est une société composée de plusieurs rangs de personnes. Comme notre corps a des yeux, des mains et des pieds, l'Église a des apôtres, des prophètes et des docteurs; mais il faut que notre corps ait des yeux, des mains et des pieds; il n'est pas nécessaire que chacun de nos membres soit œil, main ou pied; de même il faut que l'Église ait des apôtres, des prophètes et des docteurs; mais il n'est pas nécessaire que chaque membre de l'Église soit apôtre, prophète ou docteur : *Sicut corpus unum est et membra habet multa, ita et Christus... Vos estis corpus Christi... quosdam quidem posuit Deus apostolos, secundo prophetas, tertio doctores... Numquid omnes apostoli? Numquid omnes prophetæ? Numquid*

omnes doctores (I, *Corinth.*, 12)? S. Thomas n'a fait que suivre et commenter S. Paul, lorsqu'il dit : « La doctrine sacrée (la « théologie) est nécessaire, non à chaque chrétien, mais à l'É- « glise : *Sacra doctrina est necessaria non quidem singulis, sed « Ecclesiæ.* »

Il en est de même de la société civile. Elle a un besoin absolu des quatre dignités propres à l'humanité ; mais elle n'a pas besoin que chacun de ses membres en soit revêtu. Il faut de toute nécessité que la société ait des pères, des magistrats et des soldats, des prêtres et des docteurs ; mais il n'est pas du tout nécessaire que chaque citoyen soit père, magistrat, soldat, prêtre, docteur ; seules, les qualités *spécifiques* ou les facultés de nature sont nécessaires à l'*individu* ; les dignités ne sont nécessaires qu'à la *société*. Comme, pour être chrétien, il suffit d'être un homme baptisé, *croyant, espérant* et *aimant*, selon les lois du Christianisme ; mais il n'est nullement nécessaire d'être ni apôtre, ni prophète, ni docteur : de même, pour être homme social, citoyen, il suffit d'être un composé animé, *comprenant, raisonnant* et *voulant*, d'après les lois de l'humanité et de la société civile ; mais il n'est nullement nécessaire d'être ni père, ni roi, ni prêtre, ni savant. Et comme, pour être bon chrétien, on n'a pas besoin d'être théologien, de même, pour être homme de bien, on n'a pas besoin d'être philosophe.

Ainsi donc le *bonheur* de l'homme, dans cette vie et dans l'autre, n'est pour rien dans l'enseignement et dans l'étude de la philosophie. La vertu du citoyen et la perfection du chrétien y sont plus étrangers encore. Sous ces rapports, on n'a rien à attendre de vrai, de réel, d'utile. Il faut *chercher* tout cela ailleurs, dans la *connaissance* et la pratique de la vraie religion où Dieu l'a placé ; et non dans la *science* où il ne se trouve pas. Nous en sommes fâché pour le P. Goudin et pour ceux qui, sur ce sujet, répètent sa doctrine sans savoir ce qu'ils disent : attribuer un pareil rôle à la philosophie, c'est n'y rien comprendre. C'est se tromper de la manière la plus grossière et la plus pitoyable sur sa nature, sa portée et son usage. C'est la fausser, et fausser en même temps l'esprit de ceux à qui on l'enseigne. C'est engager ces malheureux dans une voie fausse, et les trahir comme hommes, comme citoyens et comme chrétiens. C'est enfin faire de la

philosophie, à l'exemple des rationalistes, une religion, et méconnaître et compromettre également la religion et la philosophie.

Mais réserver à la philosophie le rôle de *science*, et de la première de toutes les sciences, dont l'enseignement et l'étude, nullement nécessaires pour chaque individu, seraient indispensables pour la société, c'est assigner un rôle réel, nécessaire, utile, honorifique pour cette science elle-même et pour ceux qui la professent, comme une fonction et une dignité sociales.

Il est certain, comme on l'a vu, que, indépendamment de tout enseignement *scientifique*, toute vérité brille aux yeux de tout homme dans toute société humaine : comme toute vérité révélée brille aux yeux de tout chrétien dans l'Église. C'est le soleil des intelligences que, comme le soleil des corps, Dieu fait lever sur les bons et sur les méchants (*Matth.*, V). C'est la lumière du Verbe qui éclaire, *en différentes manières*, tout homme venant en ce monde (*Joan.*, I). Par conséquent, comme moyen de connaissance des vérités naturelles, la philosophie est aussi peu nécessaire à la société que la théologie l'est à l'Église, comme moyen de connaissance des vérités révélées; mais il n'en est pas moins certain que, comme toute vertu est exposée aux attaques du vice, toute vérité est exposée aux attaques de l'erreur; et que, partout où il y a des hommes, on rencontre de faux savants (des philosophes) combattant les vérités naturelles: comme partout où il y a des chrétiens, on rencontre de faux théologiens (des hérétiques) qui font la guerre aux vérités révélées.

Or, le moyen de défendre, d'affermir, de propager ces deux espèces de vérités, sans les connaître par leurs principes, par leurs causes, sans en posséder la connaissance scientifique ou la *science*, qui, en tant qu'elle se rapporte aux vérités générales de l'ordre naturel, s'appelle *philosophie*, et, en tant qu'elle a trait aux vérités générales de l'ordre surnaturel, se nomme *théologie*? Le rôle donc de la philosophie, ou de la *science* des vérités naturelles, défendant, affermissant et répandant ces vérités dans la société, est aussi nécessaire, réel, solide, important, que le rôle de la théologie ou de la *science* des vérités surnaturelles, défendant, maintenant pures et entières ces vérités dans l'Église.

En outre, comme rien n'est plus honorable dans la société civile que la milice qui se dévoue au maintien de l'ordre, contre les ennemis intérieurs, à la défense du pays contre les ennemis extérieurs, et à l'agrandissement de l'État ; de même rien n'est plus honorable dans l'ordre intellectuel que le doctorat qui se dévoue à la défense des croyances de l'humanité et de la foi de l'Église, et à la propagation, à l'affermissement du règne de la vérité. Le doctorat est même d'autant plus noble que la milice, que celle-ci ne défend la société que contre les erreurs de la force, tandis que celui-là la défend contre la force bien autrement redoutable des erreurs; et que l'une ne combat que pour le bien-être, l'autre pour les principes ou l'existence de la société. Or la philosophie est l'initiation au doctorat et la base du doctorat. Rien n'est donc plus noble, plus honorable, que la profession du vrai savant, du vrai philosophe.

Voilà les idées que, dès le commencement de l'enseignement philosophique, il faut inoculer aux jeunes intelligences, sur l'objet, sur le but, sur l'usage de la philosophie, si on ne veut pas les tromper au lieu de les éclairer, les trahir au lieu de les instruire.

Il faut, d'abord, leur faire bien comprendre que, quoique la philosophie soit la *science* de la raison, on ne peut en entreprendre l'étude que par la foi. Car, comme nous l'avons évidemment démontré, tout raisonnement supposant, de toute nécessité, des principes connus, admis et crus comme certains, loin qu'on puisse croire sans raisonner, au contraire, pour raisonner il faut commencer par croire. Il faut leur faire bien comprendre que, pour tout élève chrétien abordant la philosophie, il ne s'agit pas de devoir abjurer, ou suspendre du moins, toutes les croyances qu'il a puisées dans l'enseignement social et dans l'enseignement religieux, sauf à les reprendre ensuite une à une, DANS LA MESURE selon laquelle le raisonnement lui en aurait démontré la vérité. Car, se placer dans cet état de doute provisoire, par rapport à toute vérité, c'est se placer dans l'impossibilité d'atteindre aucune vérité. C'est se crever les yeux et éteindre toute la lumière afin de mieux voir. C'est se casser les jambes afin de mieux marcher. C'est tourner le dos à la vérité et la fuir, afin de pouvoir plus facilement la trouver et l'embrasser. Il faut

donc se bien garder d'autoriser toute raison de quinze ans à subordonner sa foi dans les plus importantes vérités, à la condition qu'elles lui soient rendues évidentes par le raisonnement, avec le risque très-probable qu'une telle raison ne parvienne pas, à cause de sa faiblesse, à atteindre une telle évidence, et de demeurer dans le doute, même par rapport à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. C'est, du reste, ce qui arrive tous les jours dans les modernes écoles de philosophie. Au lieu de s'y être confirmée, la jeunesse chrétienne n'en sort qu'ébranlée dans sa foi à ces grandes vérités. C'est par ce procédé qu'on y fabrique plus d'athées que de théistes, plus d'incrédules que de philosophes. En sorte que rien n'est, en même temps, plus inepte, plus absurde, plus funeste et plus impie que de commencer par la négation pour arriver à l'affirmation, que de commencer par le doute pour arriver à la certitude. Saint Augustin a donc eu bien raison d'établir, pour canon fondamental de toute science, cette maxime : « Croire est la condition essentielle pour apprendre ; « il n'appartient qu'aux doctes de peser les raisons de ce qu'on « croit : *Discentem oportet credere, doctum expendere.* » (*De utilitate credendi.*)

En second lieu, il faut prévenir les jeunes élèves qui viennent vous demander de les faire des philosophes, que la philosophie n'apprend pas plus *une seule* vérité naturelle, ignorée de l'homme formé par l'enseignement social, que la théologie n'apprend *une seule vérité* révélée, ignorée du chrétien formé par l'enseignement religieux ; qu'à la fin de sa carrière philosophique, le jeune philosophe ne connaîtra pas un plus grand nombre de vérités naturelles que l'homme du peuple ayant les connaissances de l'homme ; que le jeune théologien, à la fin de sa carrière théologique, ne connaîtra pas un plus grand nombre de vérités révélées, que le simple fidèle ayant les connaissances du chrétien ; que la philosophie n'apprend pas plus à ses élèves les vérités de l'existence de Dieu, de la création du monde, de l'immortalité de l'âme, de la réalité des corps, des obligations de la morale, et de l'éternité des récompenses réservées à la vertu et des peines qui attendent le vice dans la vie future, que la théologie n'apprend aux siens les mystères de l'auguste Trinité et de l'Incarnation, le nombre et l'efficacité des sacrements et les lois

de l'Évangile ; et que non-seulement la *connaissance*, mais le degré de foi du philosophe aux vérités naturelles, ne dépend pas plus de ses progrès en philosophie, que le degré de foi du théologien aux vérités révélées, ne dépend de ses progrès en théologie ; que la philosophie ne donne pas la *connaissance* que tout homme possède, mais seulement la *science* que la majorité des hommes ne possède pas, des vérités naturelles ; comme la théologie ne donne pas la *connaissance*, que tout chrétien possède, mais la *science* que la majorité des chrétiens ne possède pas, des vérités révélées ; enfin que la philosophie n'enseigne que l'origine, les raisons, les causes, les conséquences , la nécessité, les avantages, les rapports des vérités naturelles connues par l'humanité entière, afin qu'on puisse s'en rendre compte, les démontrer, les développer, les appliquer, les défendre, les affermir, les propager pour l'avantage de l'humanité : comme fait la théologie elle-même, par rapport aux vérités surnaturelles, pour l'avantage de l'Église.

Enfin il faut bien avertir les jeunes étudiants de la philosophie que, dans cette étude, ils ne vont pas non plus trouver par *eux-mêmes* les origines, les raisons, les causes, les démonstrations des vérités naturelles ; c'est-à-dire, qu'ils ne vont pas plus s'en *donner* la *science* qu'ils ne s'en sont donné la *connaissance ;* mais qu'ils en vont *recevoir* la *science* par les professeurs qui les enseignent, par les livres qu'on leur met dans les mains, comme ils en ont eu la *connaissance* par leurs parents et par leurs instituteurs. C'est ainsi que le jeune théologien ne va pas plus découvrir *lui-même* les origines, les raisons, les causes, les rapports, en un mot, la science des vérités révélées qu'il ne s'en est donné la connaissance, mais qu'il va en recevoir la science par ses maîtres, dans l'école, comme il en a reçu la connaissance en apprenant son catéchisme au sein de la famille.

Par ces leçons préliminaires, données aux jeunes étudiants, touchant la nature, le but, l'usage de la philosophie ; au lieu d'en faire d'orgueilleux chercheurs de vérités qu'ils possèdent déjà, on en fait des apprentis dociles de connaissances qu'ils n'ont pas. On les met dans la vraie voie, dans la voie royale de toute science, la voie de l'humilité et de la défiance de soi-même. En même temps on fixe à leurs travaux un but solide, satisfaisant, su-

blime, je dirais presque divin. L'étude des *raisons* et *des causes* qu'on ne connaît pas, sachant les choses qu'on connaît, *rerum cognoscere causas*, est une étude autant sérieuse et utile que de *chercher à connaître*, par le raisonnement particulier, les vérités qu'on connaît par la loi commune de l'humanité, est une étude vaine, illusoire, ridicule, contradictoire, funeste. Rien n'est plus agréable ni plus heureux que de *comprendre* intimement, autant que possible, *intus legere*, ce dont on n'a qu'une simple connaissance purement extérieure et historique. Rien n'élève plus, ne fait plus grandir, ne perfectionne plus l'intelligence, que cette manière scientifique de connaître les choses. Rien n'est plus attrayant ni plus flatteur que la perspective de pouvoir un jour, en continuant de pareilles études et en pénétrant davantage dans la *science* des vérités connues, trouver d'autres preuves, d'autres applications, d'autres rapports de ces mêmes vérités ; être en état de les enseigner à son tour, de les défendre, de les propager, de les affermir dans l'esprit des masses, d'en devenir le docteur, l'apôtre, l'évangéliste, et par là s'élever au-dessus du vulgaire, prendre place parmi ces esprits d'élite que la Sagesse incarnée a appelés le SEL DE LA TERRE et la LUMIÈRE DU MONDE, et partager en quelque sorte la mission divine du Verbe de Dieu fait homme, qui est de rendre témoignage à la vérité : *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (*Joan.*).

Oh ! si l'on inculquait à la jeunesse ces idées sur la nature, le but et l'usage de la philosophie, il n'en faudrait pas davantage pour l'enflammer d'une réelle et sainte ardeur de savoir, et pour faire de cette science de la démence, de l'incrédulité et de l'erreur, la science de la sagesse, de la foi et de la vérité !

FIN.

